CARLOS A. DISANDRO

LA ANTHROPOSOPHIA DE KAROL WOJTYLA

Una Confrontación Doctrinal

INSTITUTO DE CULTURA CLASICA "SAN ATANASIO"

Córdoba

1980

Escaneado con CamScanner

N O T I C I A

No me hice ninguna ilusión con la figura del cardenal polaco, electo pontífice romano por el cónclave de octubre de 1978, cónclave que como el que le precedió despierta fundadas sospechas de nulidad canónica. Confieso que desconocía la importante función cumplida por Karol Wojtyla en el último decenio del papa Montini. La lectura de sus primeras alocuciones, la ostensible equivocidad de su lenguaje, la extraña filosofía del hombre, exhibida con franco optimismo, me llevaron durante los meses de enero y febrero (1979) a leer y releer (en Alta Gracia, sierras de Córdoba) todo lo que me pareció necesario para compaginar una curva doctrinal que dirimiera los rasgos especulativos de este polaco enigmático. Luego vino el aquelarre de Puebla, los textos profusos de episcopos contradictorios y del mismo papa, en fin el desenfreno de una "glosolalía", tenida por los conciliaristas funestos como signo del Espíritu, pero que es en realidad una "glossomanía" deplorable y corrosiva.

Según las conclusiones de ese primer examen, más o menos sucinto y comprensivo, más o menos informado con textos anteriores a la promoción romana, o con documentos oficiales del nuevo pontificado, redacté la primera conferencia (Reflexiones sobre la teología en Karol Wojtyla) *que pronuncié en Buenos Aires, el 23 de marzo de 1979, con los auspicios del* Instituto de Cultura Clásica "Leopoldo Lugones". *Acababa de ser publicada la encíclica de Juan Pablo II, que llegó a mis manos el 20 de marzo de 1979, cuando ya tenía redactado este primer giro de consideraciones críticas. Puse pues como límí-*

Escaneado con CamScanner

te, según se verá en el contexto correspondiente, el discurso fundamental de México (en Puebla de los Angeles, el 28 de enero de 1979).

Sin embargo, con el material disponible, anterior a la encíclica, tracé el retrato de una figura francamente modernista, tal como surge de una leal y estricta interpretación de los textos pertinentes. Esa primera conferencia no debe absolutamente nada a ninguna de las interpretaciones acontecidas después en círculos más o menos tradicionalistas, o propuestas como sucesivas fases decepcionantes por teólogos críticos del post-concilio. Es el resultado veraz de una lectura de los textos más importantes, reducidos en definitiva a proseguir con otras resonancias la guerra semántica contra el beatífico Mysterio Trinitario.

Ante el anuncio de la encíclica, tenía un cierto temor de que mis inducciones hubiesen requerido mayor fundamento, y alentaba una cierta débil esperanza de que se atenuara la grave distorsión semántica de la Fe (configurada en mi primer ensayo), que sugería para Roma lo que dice San Juan en el Apocalipsis: loquebatur sicut draco. Estudié inmediatamente el texto castellano, oficial, de la encíclica, examiné en lo posible sus fuentes, confronté sus citas más importantes. De este trabajo, cumplido sustancialmente en el mes de abril de 1979, surgió la intuición fundamental de la segunda conferencia, a saber: si nos referimos a las fuentes del pasado cristiano, hablaríamos de una recurrencia de la teología antioquena, de un neonestorianismo, vasto y completo. Si nos atenemos a la historia del pensamiento y la mística medievales, estaríamos en presencia de una cruda secularización del sentido histórico-teológico de Joaquín da Fiore (s.XII); y si escrutamos los

Escaneado con CamScanner

vínculos especulativos entre la encíclica y la filosofía moderna, deberíamos hablar de una recurrencia fichtiana, en cuanto al contexto especialísimo de la Würdigkeit des Menschen (dignidad del hombre), acontecida sin el régimen de la perikhóresis teándrica. Estas tres connotaciones —neonestorianismo, joaquinismo, idealismo fichtiano— quiebran de modo absoluto el Concilio de Calcedonia, y por ende afectan irremisiblemente la Triadología del Concilio de Nicea y la Eclesiología, elaborada hasta los Concilios de Trento y Vaticano I. ¿Quién es pues Juan Pablo II?

Redacté pues la segunda conferencia (La noción de "advien to" de la Iglesia y el tercer milenio), pronunciada luego en el marco del Instituto San Atanasio (Córdoba, Argentina), el 20 de junio de 1979. En ella he resumido cuestiones decisivas, de cuyas respuestas pende en verdad un horizonte que se torna cada vez más tenebroso y oprimente.

No pretendo en absoluto dirimir delicadas instancias conceptuales en campos tan complejos como los que recorre Karol Wojtyla, que exhibe además una franca contaminatio filosófico-teológica, de poca calidad concipiente, de escasa o nula sabiduría fundante. Pretendo en cambio: 1º) replantear el estudio de los grandes concilios griegos; 2º) inducir de ellos una lumbre semántica que permita afrontar estas extrañas sonancias de una teología por lo demás confusa, o simplemente probar su inexistencia (sapiencial y sistemática); 3º) dar un testimonio claro —vox clamantis in deserto, lo sé perfectamente— de lo que sigue siendo, pese a todo, la Fe sin mancilla. Otra cosa no cuenta, o es un dato de mi precaria humanidad, mi limitada ciencia, o mi cuestionable temperamento. A pesar de ello, debo hablar al menos para que en la Iglesia (hic et nunc)

Escaneado con CamScanner

se entrevea un horizonte de confrontación, en coyunturas como ésta, de grave tiniebla erosiva. Repito aquí la norma interior que me conforta en esta via crucis que no he elegido. Firmemente adherido al Mysterio de la Iglesia Intemerata, confío en la Justicia y Misericordia Divinas. Si esa Justicia repliega duramente estas páginas, será Misericordia para muchos. Y si esa Misericordia alienta esta piadosa indignación contra los falsificadores de la Fe, será sin duda Justicia congruente y soberana para todos. Es esto lo que aprendí de San Atanasio, San Juan Crisóstomo y San Cirilo. C.A.D.

Escaneado con CamScanner

REFLEXIONES SOBRE LA TEOLOGIA EN KAROL WOJTYLA

1

Nuevamente debemos ocuparnos de un horizonte doctrinal complejo, que afecta por lo demás el más alto nivel jerárquico de la Iglesia ROMANA, o sea obispos y Pontífice. Es preciso por tanto definir ciertas disyunciones o deslindes previos para no confundir la actitud del disertante, o el rumbo de sus referencias y confrontaciones, y sobre todo los capítulos conclusivos.

Estas precisiones previas se articularían del siguiente modo. Primeramente entiendo que hay libertad fundada de quien me oye para aceptar, rechazar o contradecir lo que voy a explicar y el análisis sucinto que intento exponer ahora. No vengo con intención de convertir a nadie, ni es mi ánimo misionar o discutir. Intento proponer un cierto contexto de cuestiones doctrinales, que están por otra parte en el marco de los debates hodiernos. Luego, este examen no se refiere al plano de la autoridad romana, legítima para algunos, írrita para otros. Aludo, claro está, a la autoridad canónica de Juan Pablo II, cuyos textos equívocos motivan las reflexiones de hoy. Sin embargo para despejar sin demora cualquier malentendido (tanto para el oyente como para el lector) declaro que en cuanto a mi punto de vista, sigue vacante la sede romana. Es posible que la casi totalidad de la sala esté en desacuerdo conmigo sobre este punto y en consecuencia es posible que adopte una actitud escéptica en cuanto a mi demostración doctrinal ulterior. No importa. Importa que de esta manera clarificamos las líneas de separación, para permitir un diálogo que no abandone el terreno de una sana confrontación doctrinal. Por lo mismo, el curso de la disertación enfrenta en cambio una *quaestio*, un problema; lo resumo en la siguiente pregunta, que por otra parte nos dará el rumbo fundamental de la conferencia: ¿LA ANTROPOLOGIA QUE EXPONE, AMPLIA Y ENSEÑA KAROL WOJTYLA,

Escaneado con CamScanner

PONTIFICE ROMANO JUAN PABLO II, CORRESPONDE A LA *PARADOSIS*, o sea, a la tradición teológica, *en y de* la Iglesia; o implica una variación semántica, que reaviva las tensiones del judeo-cristianismo, y por ende implica *también* la caducidad de la Teología de los Padres? ¿Y acaso esa antropología, insertada *en* y derivada *del* concilio Vaticano II, es un intento de recomponer, en otro plano diferente al de la Tradición, la Teología de la unión divino-humana y por ende reabrir un humanismo sedicente "cristiano", que ofrezca laderas de contacto con un marxismo sedicente "humanista"?

Como ustedes pueden advertir se trata de un campo analítico que no admite confusiones y cuyas implicancias son ciertamente vastas y fundamentales. Pero ese campo resulta desde luego signo de una contradicción que no se me escapa y que sólo tiene resolución en la entraña convivida de la Fe, sin mezcla ni de falsedad ni de corrupción. El lado contradictorio al que aludo se manifestaría en la siguiente pregunta, que podría aflorar en la intención de cualquiera de mis oyentes, a saber: ¿Cómo es posible que debamos indagar en textos de un pontífice, o sea *magister fidei*, un horizonte doctrinal de tal naturaleza? ¿Cómo es posible que nos preguntemos sobre la congruencia doctrinal entre el Evangelio agapístico y el judeo-cristianismo de Montini, Luciani, Wojtyla, entre el teandrismo del concilio de Calcedonia y la antropología fenomenológica de Juan Pablo II? ¿Cómo hemos llegado a este punto? En otras palabras, en la recognición histórica de la fuente y en su confrontación con estos datos inconfundibles aparece el problema. No podemos eludirlo;más, es preciso resolverlo. En medio de esa contradicción, debemos recordar sin embargo la sentencia de Vicente de Lérins (isla del sur de Francia), en su famoso *Commonitorium* (año 434): *"¿Qué debe hacer un cristiano, supuesto que algún nuevo error contagiara como una peste no sólo una parte, sino la totalidad de la Iglesia? Pues debe preocuparse por mantenerse ligado a la antigua tradición de los Padres, que siendo ya del pasado, no puede ser corrompida de ninguna manera por ninguna clase de falsa renovación"*. El

Escaneado con CamScanner

texto alude desde luego a la victoria doctrinal sobre el arrianismo y al reflujo de éste en amplias zonas de la Iglesia y de la cristiandad naciente. Pero puede venir una "nueva" peste, un "nuevo" error, que contagie toda la Iglesia. ¿Qué debe hacerse entonces? La norma de la antigüedad cristiana es muy clara y fue observada en muy diversas circunstancias, sin excluir los tiempos revolucionarios modernos, como lo prueban Benedicto XII, XIII y XIV, Clemente XIV, Gregorio XVI, Pío IX y Pío X. Baste mencionar la Constitución apostólica de Pío VI *Auctorem Fidei* (1794) para advertir la importancia de la cuestión que aquí planteamos. Es eso justamente lo que hacemos, confrontamos el Symbolo de San Atanasio y los Cánones del Concilio de Calcedonia, la teología griega que culmina en el magno tratado de San Juan Damasceno *de fide ortodoxa* (siglo VIII), con la doctrina de Karol Wojtyla, obispo polaco de la Iglesia Romana, elevado ahora a la jurisdicción de Roma.

En ese contexto recordamos dos términos fundamentales de la I Epístola a los Corintios, al comienzo del cap. IV, 1-2: "*Considerémosnos pues cada uno* ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ (ministros Christi) καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ (et dispensatores mysteriorum Dei"). Y agrega: "*Por lo demás se exige* ἐν τοῖς οἰκονόμοις (inter dispensatores) ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ (ut fidelis quis inveniatur)". Un texto importante para advertir en la Iglesia la subordinación de la autoridad a la Fe. ¿Qué significa en efecto la expresión griega ὑπηρέτας Χριστοῦ? ¿Qué significa "*ecónomo de los misterios divinos*"? ¿Y en fin, por qué la expresión πιστός τις: se refiere a cada uno, o a la seguridad de que no faltará en la Iglesia un πιστός, un *fidelis*, que será como lo sugiere cada término (ya griego, ya latino) incardinado en la πίστις, en la *fides*?

Todo esto constituye un punto fundamental en las actuales tensiones doctrinales y disciplinarias de la Iglesia Romana. La Jerarquía no tiene el dominio de la *res fidei*, sino el cuidado, cuidado para dispensar la cosa con puntual fidelidad, no para reservarla, cambiarla o modularla. He traído estas referencias de las fuentes para dirimir el problema de la auto-

Escaneado con CamScanner

ridad canónica, cuya dilucidación importa una vez más, dentro de las circunstancias contradictorias del presente. La Fe no depende de la autoridad; por el contrario, la autoridad está subordinada a la Fe, y si la autoridad no cuida de la Fe (*fidelis*), no es autoridad canónica; en la Iglesia la autoridad escindida de la Fe caduca *ipso facto*, sin ningún proceso, sin ninguna instrucción de derecho o de hecho. Repito: simplemente caduca, tal como lo muestra la Bula de Paulo IV. Aquí pues, en el desarrollo de nuestro tema de hoy, enfrentamos una *quaestio*, que surge de la confrontación de fuentes y textos, y que se orienta en consecuencia a clarificar la doctrina, muchas veces equívoca, del cardenal Wojtyla. No me ocupo ahora del carácter írrito o legítimo de su autoridad canónica.

2

Uso del material disponible del L'Osservatore Romano, edición en castellano (en adelante OR), diarios, información de Europa, México y EE.UU. Mi conferencia alcanza hasta el discurso de Puebla y por tanto en esta disertación no tengo en cuenta la encíclica, recientemente publicada por Roma. De cualquier modo, aunque la encíclica comportara un retorno ostensible a la Tradición, no anularía la existencia de todos los textos precedentes de Wojtyla: en la historia de su pensamiento debería considerarlos con la misma recognición doctrinal.

Por otro lado, el material a que aludo, anterior pues a la encíclica, corresponde a dos momentos o planos: los textos oficiales de Karol Wojtyla, aunque siempre en su versión de lengua vulgar. A su vez estos textos comportan dos categorías: la primera, a los que suscribió antes de ser electo en el cónclave de octubre de 1978; la segunda en cambio, a los que se ubican después de ser electo, es decir, en tanto inviste legítimamente o no la magistratura del pontificado Romano. Luego en un segundo plano textos no oficiales, informaciones o precisiones de otras fuentes.

Escaneado con CamScanner

Se infiere entonces que mi exposición es provisoria, con el ánimo de alertar y sugerir una atención minuciosa y un estudio más completo de todos estos antecedentes. Es lógico pensar pues que esta primera configuración de Karol Wojtyla, tal como surge del material de que disponemos, deberá ser corregida y completada. Espero que sea en contra de mis conclusiones, de lo cual me alegraré profundamente.

Ahora bien, por vocación y por profesión debo ceñirme a los textos. De entre ellos tengo presente, de aquéllos anteriores a su promoción al pontificado, la importante homilía en el Congreso Eucarístico de Filadelfia (OR., 12.XI.78, pág. 12), que definiría una curiosa modalidad del cardenal Wojtyla. Podríamos llamarla "*desteologización*" y por ende "*destrinitarización*" del contexto doctrinal. Ese estilo se resume en una afirmación curiosa del cardenal polaco, proclamada al parecer en varias ocasiones: "*NO ES LA FE LO QUE YO DEFIENDO, SINO QUE DEFIENDO AL HOMBRE*". (Cit. por J.B. Forget, en su artículo *De Paul VI à Jean-Paul II*, Rev. *Didasco*, Bruselas, Nov./Dic.78, pág. 25. Según la cita la sentencia habría acontecido en una homilía de mayo '78, en la Catedral de Cracovia. Otras citas semejantes según el mismo artículo: "*La Iglesia en el mundo de hoy combate por el bien del hombre, simplemente por el hombre*" - en Nowa Huta, 10.IV.75.-"*Es preciso contemplar al hombre en toda su verdad*" - en Piekari, 28.V.78). Pensaríamos pues desde ya que el régimen de una "antropo-logía" exhaustiva substituye el régimen de una teo-logía totalizadora, o más bien que asistimos al nacimiento de una "antropo-sofía" de signo evolutivo y carismático.

En cuanto a los textos posteriores a su promoción tengo presente su primer discurso ante el Colegio de Cardenales (17.X.78 en OR. 22.X.78, págs. 3/sgs.); el discurso de su asunción (OR. 29.X.78, pág. 3); su homilía sobre el Adviento (OR. 3.XII 78, pág. 3) y su discurso en Puebla, al inaugurar la III asamblea de *Celam* (según las Ed. Paulinas, *Mensajes de Juan Pablo II en América Latina*. Bs.As., marzo/79, pág. 51/sgs.), donde

Escaneado con CamScanner

encontramos sentencias o alusiones que dejan estupefacto.

Conviene aclarar en fin que si Karol Wojtyla es papa legítimo, esto no obsta para examinar la *quæstio* propuesta; si es papa írrito, ilegítimo, subsiste de cualquier modo el centro semántico de su doctrina, lo que él llama de modo impreciso "*el misterio del hombre*". En el primer caso, la legitimidad canónica no otorga ipso facto legitimidad teológica a una *quæstio* determinada, pues el papa como doctor privado podría equivocarse. En el segundo caso, aunque la doctrina de Wojtyla fuese canónica, ella no le confiere legitimidad, ni se torna *sanatio in radice* para su carácter írrito. Por eso apartamos aquí tanto la presunción de su legitimidad canónica, como la afirmación (que nosotros hacemos) de su promoción nula, y nos quedamos con el centro de la *quæstio* doctrinal. En fin, para discernir la última constancia de una coherencia interpretativa imprescindible, supuesto que fuera papa legítimo *ab initio* y su doctrina judeo-cristiana afectara el centro semántico de la Fe trinitario-teándrica ¿podríamos acaso inscribirlo en lo que Paulo IV llama *devius a fide*, y en ese caso considerarlo ipso facto depuesto? Concurrirían pues en Karol Wojtyla las diferentes posibilidades que por fundamento doctrinal sustentarían, según la Bula de Paulo IV, la vacancia de la Sede Apostólica.

Como no tratamos de hacer ahora un recuento exhaustivo del periplo teológico del cardenal polaco, elijo dos textos claves: uno anterior a su pontificado, y otro de su pontificado. El primero se refiere a la "*Eucaristía y el hambre de libertad y de justicia*". Es la homilía pronunciada en la clausura del Congreso Eucarístico Internacional de Filadelfia, en agosto de 1976. A éste habría que sumar el importante discurso con que el entonces cardenal de Cracovia intervino en el Sínodo de Obispos, convocado en Roma por Paulo VI en 1974, a saber "*Aspectos teológicos de la evangelización*"(en *La Opinión*, 22 de octubre de 1978). Mis oyentes deben estudiar estos dos documentos para sacar sus propias conclusiones, que espe-

Escaneado con CamScanner

ro discrepen de las mías, francamente pesimistas.

Entre la presencia real y sacramental de Jesús en la Eucaristía (que el cardenal recuerda con una cita del Concilio Tridentino), y la presencia de Jesús en la comunidad orante, más bien podríamos pensar que el cardenal acentúa el carácter prioritario de la segunda, incluso con matices de referencia filológica, en cuanto al texto griego de San Marcos (3.14 - "*estar con El*"). ¿Se salva acaso en la homilía la sentencia de Santo Tomás: *latent res eximiæ* ?¿O bien redescubre el teólogo "tridentino" la piedad protoluterana, que podría ser un camino ecuménico para la Iglesia de hoy? Todo esto podría tolerarse, pues en la premisa, aunque de modo fugaz, está salvado el fundamento eucarístico de la Iglesia. Pero inmediatamente comienzan las variaciones conceptuales, a que es afecto el cardenal, sin que podamos inscribirlas en el antiguo estilo homilético de los Padres. No se trata del recurso a los sentidos bíblicos, inscriptos en el sentido literal, ni de reavivar una experiencia mística, que de pronto se desliga de las condiciones terrenales.

Así pasamos abruptamente a lo que el cardenal considera vínculo entre Eucaristía y programa mesiánico de liberación, que incluye el "servicio del hombre". Una nueva *variatio* nos introduce en el tema de la libertad y en el del Evangelio como "programa completo y fundamental de la liberación del hombre". Y así empalmamos con la perspectiva de la libertad religiosa y el concilio nefasto.

Dos grandes temas teológicos quedan escamoteados, por no decir subvertidos: Eucaristía y Mesianismo de Cristo, Eucaristía e Iglesia. Mi pregunta entonces se formularía así: la semántica de esta homilía del cardenal Wojtyla ¿profundiza el misterio eucarístico, y al hacerlo reabre, repiensa y reafirma la *traditio* apostólica?¿O bien esta semántica, proclive a confundir el pan de los ángeles y el pan de los hombres, reacomoda a nivel contemporáneo la teología judeo-cristiana de los antiguos ebionistas, y por allí coincide con la abolición

Escaneado con CamScanner

de la Eucaristía, propuesta y confirmada por el falso rito montiniano?

El segundo ejemplo considera el tema de la evangelización repetido justamente en algún sentido en sus discursos de Puebla. Aquí también todo parece ligado a la *traditio* teológica común, aunque ya en el inicio no se precisa bien el vínculo entre Iglesia, Fe y evangelización. Este laxismo conceptual permite luego las extrañas resonancias que se abren en el lenguaje del cardenal Wojtyla, las extrañas derivaciones por un delta conceptual, sobrecargado de referencias casi incompatibles con el curso central de la exposición. He aquí por ejemplo un párrafo sorprendente de su conclusión: *"El concepto de evangelización permaneciendo siempre el mismo, recibirá ampliaciones diversas, según se refiera a las iglesias de misión, o a las iglesias de antigua cristiandad; según se aplique a las relaciones con los hermanos separados, con los seguidores de las religiones no cristianas, con los no creyentes, o se refiera a regiones en las que reina el ateísmo"*. Parece a veces que la evangelización consiste en extender los límites de una mera relación intramundana, según el curso de ciertos acontecimientos históricos, a los cuales el llamado "evangelio" por Wojtyla pone un sello de coherencia histórica, y nada más. Supongamos el vínculo entre "evangelización" y paz mundial, a través de la UN, de los gobiernos sinárquicos, de las tendencias mundialistas de la masonería, etc. ¿Hasta dónde podemos llegar con tales modulaciones y qué cursos imprevistos se abrirán en el delta que he sugerido?¿Está salvada la significación fundamental, a saber, convertir los pueblos a la vida divina, don teándrico de Cristo? No parece, al menos no se ve con claridad. La multivocidad semántica del cardenal polaco es una consecuencia, o bien de su nominalismo teológico, en la misma medida en que abandonó su antigua formación escolástica; o bien de su inserción en la filosofía moderna (Husserl y Hegel), con la que puede hacer del "evangelio" una "estructura" mental, de gran labilidad comprensiva, porque coincidiría con la apertura dialéctica de la natura hu

Escaneado con CamScanner

mana. Pero esto no tiene nada que ver con el contenido real del Evangelio.

3

Pasemos ahora a textos de su pontificado. En primer lugar, debemos señalar la total adhesión del nuevo papa al concilio Vaticano II. Lo destaca de modo enfático su primer discurso al Colegio Cardenalicio (el 17.X.78 - OR. 22.X.78, pág. 3): *"Ante todo queremos insistir en la permanente importancia del concilio ecuménico Vaticano II, y aceptamos el deber de llevarlo cuidadosamente a la práctica (...) Juzgamos que nuestro primer deber es promover con la mayor diligencia la ejecución de los decretos y normas directivas del mismo".* Y en otro párrafo semejante: *"Este propósito general de fidelidad al Concilio Vaticano II y esta expresa voluntad por nuestra parte de aplicar lo puede comprender varios sectores: el campo universal y ecuménico, la disciplina y organización; pero hay un sector en que habrán de volcarse los mejores cuidados, a saber, la eclesiología".* Y para completar el cuadro de esta sólida pertenencia al concilio, un pasaje importante que alude al grave tema del Culto, de la siguiente manera: *"La fidelidad además comprende la observancia de las normas litúrgicas promulgadas por la autoridad eclesiástica, y consiguientemente rechaza lo mismo la costumbre de introducir novedades arbitrarias, que la de recusar con obstinación cuanto se ha establecido legítimamente respecto de los sagrados ritos y de cuanto se ha incluido en ellos".* Es difícil pensar pues (como hacen algunos) en una lenta modulación hacia un cuidado más escrupuloso de la *traditio* apostólica y del valor primariamente teológico de la doctrina. La fidelidad proclamada por Wojtyla es aquí y en muchos otros textos superior, definitiva y dirimente, en cuanto a todo el pasado preconciliar, sin excluir los grandes concilios de ese pasado. Esa fidelidad no se presenta para nosotros como la evocada por la epístola a los Corintios, sino más bien como el recurso que nos incardina en el nuevo impulso ecuménico, sin parangón en la Iglesia de ninguna época y de ninguna confesión.

Escaneado con CamScanner

Es importante pues esta comprobación: de este pontificado sólo puede surgir el despliegue dialéctico de la herejía montiniana y en consecuencia reanudarse con fuerza creciente las nupcias místicas entre la "iglesia" y el "mundo".

El segundo texto corresponde al discurso de inauguración de su pontificado (OR. 29.X.78, pág. 3/sgs.). En el comienzo como siempre parece subrayarse la *traditio* apostólica, que ocupa la primera parte de este importante testimonio doctrinal y teológico. Pero luego reavívase el delta inasible y habilidoso, y en consecuencia las vastas consecuencias semánticas que no podemos ignorar, sobre todo en cuanto al tema del hombre, que se torna en el eje de la revelación hodierna. Resumiría la tesis teológica del supuesto papa, en el texto aducido, del siguiente modo: 1) En la Cristología es la humanidad de Cristo fuente de la *perikhóresis* teándrica; 2) en la historia del hombre, ese modelo de la Cristología anticalcedónica instaura una perspectiva del hombre, fuente de la nueva manifestación de la deidad. Estamos quizá en un larvado neonestorianismo, en la reaparición de una teología antioquena de complejas raíces y de más complejas consecuencias: las raíces retrocederían a los trasfondos anteriores al siglo IV y las consecuencias se conciliarían con ciertas tendencias del idealismo alemán, particularmente el idealismo de Fichte y su noción de la "dignidad del hombre".

Las mismas conclusiones surgen de un tercer texto, que considero el testimonio más claro de una Triadología y Cristología, contrarias respectivamente a Nicea y Calcedonia. Me refiero a su discurso sobre el Adviento, del 29.XI.78 (OR. 3.XII. 78, pág. 3). Conviene citar in extenso el pasaje más importante, que dice así: *"La verdad del cristianismo corresponde a dos realidades fundamentales que no podemos perder nunca de vista. Las dos están estrechamente relacionadas entre sí. Y justamente este vínculo íntimo, hasta el punto de que una realidad parece explicar la otra, es la nota característica del cristianismo. La primera realidad se llama "Dios", y la segunda "el hombre". El cristianismo brota de una relación particular entre*

Escaneado con CamScanner

Dios y el hombre. En los últimos tiempos -en especial durante el Concilio Vaticano II- se discutía mucho sobre si dicha relación es teocéntrica o antropocéntrica. Si seguimos considerando por separado los dos términos de la cuestión, jamás se obtendrá una respuesta satisfactoria. De hecho el cristianismo es antropocéntrico precisamente porque es plenamente teocéntrico y al mismo tiempo es teocéntrico, gracias a su antropocentrismo singular".

Ahora bien, hay en la semántica del párrafo, fuera de algunas generalidades impropias, una incongruencia inaceptable, una equivalencia ilícita de los términos, que torna oscura la significación teándrica de Cristo, por más que unos instantes después el texto del discurso pretenda corregir los márgenes ilícitos. Desentrañado en su sentido lógico, metafísico y teológico, me queda o bien un crudo nominalismo que hace de la Vida divina un contenido de la conciencia histórica del hombre, o bien una identidad de la sustancia que conduce a un monofisismo, de raíces post-luteranas (en la línea de Fichte y Schelling), o bien una negación de la articulación teándrica tal como fue definida por el Concilio de Calcedonia (año 451), reafirmada por los Padres y Doctores, convivida por la Iglesia según conmovedores testimonios, de inequívoca claridad.

No puede haber identidad en la *suppositio* lógica de los términos "teocéntrico" y "antropocéntrico", desde ninguna de las entradas semánticas a la cuestión propiamente lingüística. Pues en el compuesto, el derivado de "centro", presume simplemente sobre la posibilidad de ordenamiento orgánico de todo el sistema semántico, y no sobre el contenido específicamente conceptual. Ahora bien, la *suppositio* de *theós* y de *ánthropos* se excluyen de modo absoluto, por género y especie. ¿Cómo podrían constituir el uno el sujeto de un juicio cuyo predicado asertivo fuera precisamente el contrario? Esta fórmula de Wojtyla sería directamente incriminada por cualquiera de las escuelas teológicas que han pensado y repensado en la Iglesia (o simplemente en la tradición teológica de la cristiandad) la magna *quæstio* de la unión teándrica; y sería pues

Escaneado con CamScanner

ta entre los anathematismas del Concilio de Calcedonia, porque infringe el régimen del vocabulario teológico, cuidadosamente construido por la tradición. En cuanto a la perspectiva metafísica, se trata de una grosera conversión de la sustancia, ya que la última parte del compuesto (o sea,"centrismo"), es como lo prueba su sufijo un mero apoyo abstracto para indicar el rumbo de la identificación (entre *theós* y *ánthropos*). Surgiría de este contorno metafísico (larvado es verdad, no explícito quizá en la intención conceptual, pero actuante en los términos lógicos) una conversión de la historia (que es lo que quiere Wojtyla) en el sentido fichtiano, como develación de la entidad divina en las obras del hombre. Pero esto anula ipso facto la obra única y definitiva de Cristo, Dios-Hombre, sin confusión de la sustancia, sin separación de la Deidad. La metafísica de Wojtyla, en el rumbo de su lógica contradictoria y dialéctica, anula sin más trámite la significación de la *Ecclesia*. Finalmente la perspectiva teológica, en tanto nos atenemos o no nos atenemos a la definición de Calcedonia, con la que la Iglesia del siglo V cerró largos -y a veces cruentos- debates. El régimen teológico de Wojtyla -que es un contrasentido- significa en otras palabras reabrir el camino a las grandes herejías, anteriores al siglo V, y replantear de modo incorrecto la vasta cuestión de la Cristología, que es sin lugar a dudas uno de los pilares del occidente cristiano.

El discurso por otra parte, dentro de la temática del *"adviento"* (que tiene especial relevancia para el pontífice polaco), retoma otros capítulos de la antropología cristiana, de un modo realmente defectuoso o por lo menos equívoco. Pues para redimensionar en los tiempos modernos, trabajados como sabemos por un larvado o explícito judeo-cristianismo, por un impulso notable de reversión semántica del sistema teológico y por una reinterpretación de las fuentes bíblicas que no siempre guardan fidelidad a la *traditio* convivida en la Fe, para redimensionar pues los capítulos de una "antropología cristiana" no puedo limitarme a las fuentes hebraicas del Antiguo Tes

Escaneado con CamScanner

tamento, o a las consideraciones tipológicas que ligan el despliegue de la profecía. Debo forzosamente poner como centro semántico absoluto el "EVANGELIO", pues de otro modo igualaría ilícitamente, una vez más, la perspectiva de la *"creación"* del hombre y el régimen de la *"redención"* de Cristo, o sea, anularía por otro camino el teandrismo de la Iglesia, la lección DEFINITIVA que Jesús da a Nicodemo en el cap. III de San Juan. Concedo que en una alocución pueden no estar presentes todos los términos del problema, pues una alocución no es un tratado. De acuerdo por cierto. Pero también debemos advertir que precisamente por eso, para evitar la distorsión semántica y las correcciones contradictorias, es menester exigir de la alocución una estricta fidelidad a la *traditio* homilética. La cuestión se torna además dramática por el estilo de una mente acostumbrada más bien a las abstracciones posibles en la meditación filosófica (compatibles por ejemplo en el ejercicio de una cátedra universitaria de metafísica), estilo que hemos llamado variaciones de un delta, que nos aleja peligrosamente del sano y sólido régimen de la Fe. En conclusión, este discurso romano no corresponde, en ninguna forma, al contexto diáfano de la Fe, ya profundizada, ya proferida, ya interiorizada, ya DEFINIDA. ¿No advertiríamos en el horizonte la gran tentación del modernismo teológico, adonde en suma conducen todos los meandros del delta, a saber, la vasta soberbia de una REFORMULACION DOGMATICA, que sustituya el grandioso espacio semántico de los grandes concilios griegos, espacio perimido para los jesuitas hegelianos, maestros de Karol Wojtyla? ¿No desentrañaríamos entonces el verdadero espíritu del reclamo acerca de la *"eclesiología"*, formulada por el nuevo pontífice al colegio de cardenales, en ocasión de su primer discurso? ¿Y no sería esta eclesiología, de régimen intramundano, surgida de la ilícita igualación, anteriormente puntualizada, carente de la armonía teándrica inexcusable, la puerta para alcanzar en el ecumenismo historicista la destrucción del misterio de Cristo, que nos lleve finalmente a la destrucción del misterio triado

Escaneado con CamScanner

lógico?

4

Nos quedaría por último el cuarto texto elegido para hoy, el discurso de Puebla, sobre el que diremos pocas palabras, las necesarias para orientar la inserción del tema en las reflexiones de hoy. No pretendo hacer una valoración exhaustiva de este texto complejo, colmado de impulsos y reticencias, de consensos con la dialéctica subversiva conciliar y de límites imprevistos a la guerra despiadada que sufre la Fe. Nos interesa sobre todo resumir y precisar aquellos trasfondos congruentes con la antropología modernista, anti-tradicional de este supuesto papa.

En primer lugar, advirtamos las referencias más importantes, las recurrencias textuales, que nos indican por otro camino la modalidad expositiva de Juan Pablo II, los apoyos de que se sirve o las autoridades teológicas que usa. Esas referencias son en sustancia: Vaticano II (en particular *Lumen Gentium*), Paulo VI (abundantemente desde luego), en particular su Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, pero con la misma autoridad el discurso de Paulo VI ante la ONU; las conclusiones de Medellín, Juan Pablo I. Luego, de los Padres, San Ireneo (*Contra Hæreses*), con una cita que comentaremos con mayor detenimiento (dentro de las variaciones del delta conceptual de este papa), San Hilario de Poitiers (en un párrafo sin mayor relevancia, como para exhibir el lábaro de estrictos defensores de la doctrina); San Agustín (en pasajes de escasa significación) y en fin Henri de Lubac (del grupo de jesuitas hegelianos, promotores de la *nouvelle théologie*, condenada por la *Humani Generis* de Pío XII). Como se ve, el laxismo de las *auctoritates* teológicas o eclesiológicas no puede ser más evidente. En definitiva, todo depende, pese a los reclamos de ciertos pasajes neotestamentarios, cuya congruencia como cita tendríamos que estudiar por separado y de modo explí

Escaneado con CamScanner

cito, todo depende digo de Juan XXIII, Paulo VI, Vaticano II, y sus documentos equívocos. Lo demás es parte del método conciliador del modernismo, parear a San Ireneo con Henri de Lubac!

Curiosamente dos sentencias fundamentales del texto pontificio parecerían prometer una solidez doctrinal incuestionable, a saber: 1)"*de una sólida cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas y cuestiones doctrinales y pastorales*" (ed. cit. pág. 55); 2)"*no hay garantía de una acción evangelizadora seria y vigorosa, sin una eclesiología bien cimentada*" (pág.61). En cuanto a la cristología, ya vemos las conclusiones inducidas de textos anteriores, en su mayoría equívocos, oscuros y algunos francamente peligrosos en cuanto a la nitidez del lenguaje teológico. Pío XII ya había advertido (como tantos otros pontífices del pasado) sobre el peligro de los cambios semánticos (Cf. *Humani Generis*, Denzinger-Schönmetzer, 3881-3883), que era y es precisamente uno de los procedimientos más corrosivos de los jesuitas del grupo Daniélou y Lubac. Pues la cristología, reducida al régimen de la humanidad, que se revierte en su *perikhóresis* a la *historia* de la humanidad contemporánea, no es justamente ninguna garantía de solidez doctrinal. En cuanto a la eclesiología a su vez no puede decirse que las novedades incorporadas por el concilio y el post-concilio, reafirmen la *parádosis* mantenida en largos siglos, según circunstancias tan diversas y a través de conflictos y destrucciones tan dramáticas. Debe subrayarse aquí la tiranía de la organización episcopal latinoamericana, que es simplemente un embuste en la estructura divina de la Iglesia. Tanto el documento de Medellín como este documento de Puebla no pueden ser ni son *ab initio* fundamento para una eclesiología correcta; antes bien resultan casi el régimen tiránico de una ley de funestas consecuencias, si los obispos, si algunos obispos, en fin si por lo menos un obispo no incrimina esta falsa jerarquía comunitaria (que no es sínodo, no es Concilio, general ni particular, etc.).¿Cuál es pues la ecle

Escaneado con CamScanner

siología de Juan Pablo II y cuáles son las líneas directrices que habrán de proseguir en la destrucción de la herencia secular de la Iglesia Romana?

El discurso de Puebla tiene el mismo estilo que todos los documentos y textos de este papa: una primera parte que parece plantear la recuperación de la ortodoxia (y de allí la posibilidad de una *praxis* que coincida con los anhelos del pueblo cristiano, anhelos que se refieren en sustancia a la consolidación de la piedad, la santidad, la vida interior, la unión de la Fe, en una palabra la vida ininterrumpida de la Iglesia). Luego, un segundo aspecto, un segundo modo, la *variatio* incontenible del delta, que nos dan perspectivas inasimilables y que en definitiva corrompen las sentencias iniciales, firmemente ligadas a una secular modalidad de pensamiento y reflexión teológica. ¿Con qué nos quedamos pues? Si la primera parte da razón, al parecer, a los moderados y conservadores, la segunda en cambio estimula el cambio, propone vías revolucionarias, mantiene la subversión doctrinal, la guerra semántica, la erosión de las mejores resonancias de la tradición. Esta dialéctica, ya ensayada con tenacidad y máxima destreza por Montini (ante el silencio sorprendente de cardenales, obispos, etc.) resulta claramente destructiva. Las consecuencias de semejante contrapunto se verán sin duda en la Iglesia de América, y ellas refluirán en el panorama político y social de los pueblos hispano-americanos. A nosotros nos preocupa sin embargo la connotación de la DOCTRINA, no siempre diáfana, no siempre coherente, y sobre todo proclive a variar, desajustar y desgastar la semántica de la Fe. Pues en varias ocasiones (por ej. *ed.cit.*, pág.61) el discurso alude, inspirándose en la *Lumen Gentium* del Concilio y en los primeros discursos del pontífice, a la necesidad de partir de la Tradición, iluminar con ella el Concilio y según sus resultados "*volcar los mejores cuidados en el sector de la eclesiología*" (pág.60). Pero ¿cómo podría iluminarse con la Tradición un "concilio pastoral" que es por lo menos un resumen de equivocidades sorprendentes

Escaneado con CamScanner

y cuyos efectos de "sustitución" teológica, litúrgica y disciplinaria han producido una ruina inmensa? O bien, supuesto que optáramos (como los tradicionalistas mitigados) por una "parte" congruente del mismo concilio ¿cómo podríamos reinterpretarla, si la supuesta "tradición teológica" implica una ostensible *variatio* semántica de incalculables proyecciones para la Fe?

En este contexto debemos entender también el reclamo a los Padres (en este caso, San Ireneo, San Hilario, San Agustín). Pues los textos aducidos no pueden ser desglosados de la coherente *auctoritas* teológica que los condiciona, so pena de transformarlos en contrafuertes ilícitos para una novedad semántica, igualmente ilícita, y sobre la cual nos alertaron esos mismos doctores, o de la que se ocuparon explícitos cánones o documentos de la Sede Romana. Tal es lo que ocurre con el texto de San Ireneo, citado como testimonio teológico de la Tradición, para la imprecisa y equívoca doctrina sobre "*el misterio del hombre*" (*ed.cit.*, pág.64-65). La cita corresponde al siguiente pasaje de San Ireneo (*Contra Hæreses* , Lib.III.cap. XX.2.PG.Vol.VII.col.943B) y dice así en su texto latino: *Gloria enim hominis, Deus; operationes* (podría ser: *operationis*) *vero Dei et omnis sapientiæ ejus et virtutis receptaculum, homo.* (*)

(*) Traduzco literalmente: *Pues la gloria del hombre, Dios; hombre empero manifestaciones de Dios y acogedor de toda Su sabiduría y Su poder.* El texto presenta una dificultad en la *lectio* "operationes", que por la coherencia sintáctica se encontraría en el mismo nivel que *receptaculum*, como predicativo de *homo*. Por eso, el viejo editor de Migne PG. tomo VII,col.943D, coloca una nota que dice: *Forte legendum operationis; quamquam nec operationes incommodum fundat sensum.* La *lectio* que sigue el discurso, por el detalle de la traducción, es *operationis*. Esa traducción oficial castellana dice (pág.65): "*La gloria del hombre es Dios; pero el receptáculo de toda acción de Dios, de su sabiduría, de su poder, es el hombre*". ¿Es fiel esta traducción, respeta el contexto del cap. XX y sobre todo la Cristología y antropología de San Ireneo? No quiero caer en chicanas filológicas, pero a veces el desplazamiento mínimo de un término, igualaciones semánticas incorrectas producen, preanuncian o acentúan distorsiones más graves, sólo ostensibles después. En primer lugar, *operatio*=acción es discutible; luego *omnis* se refiere sólo a *sapientia*. La traducción lo desplaza para subrayar el trasfondo fichtiano que hemos advertido en K.Wojtyla. Y final

Escaneado con CamScanner

La cita quiere corroborar la doctrina sobre *"el misterio del hombre"*, propugnada por el Concilio (cf. *Gaudium et Spes*, n°22, y sobre todo el cap. del discurso, titulado *Verdad sobre el hombre*, ed.cit.pág.64/sgs.). Pero la *suppositio* en *"misterio del hombre"* y *"misterio del Verbo encarnado"* es diferente, diría radicalmente diferente, pues en la primera está excluida la *perikhóresis* divina; en la segunda en cambio rige toda la semántica de la expresión. Pero la antropología de K. Wojtyla, originada en los fundamentos de la filosofía moderna post-kantiana y contra kantiana no termina de pagar tributo a las construcciones metafísicas de Fichte, Schelling y Hegel, en pormenores que no podemos dilucidar ahora. Repito: ¿qué importa citar a San Ireneo, si la *parádosis* resulta aquí concurso de un material incongruente con la semántica neonestoriana y neomodernista, y por ende contraria a la Cristología y antropología del magno doctor griego?¿Y qué eclesiología obtendremos de una noción de *"misterio del hombre"* que no parece respetar su subordinación a la *perikhóresis* divina y por ende que no mantiene fiel coherencia con el misterio Triadológico? ¿Cuadran o no cuadran estas preguntas ante los contextos complejos, equívocos, oscuros, contradictorios de este papa?¿Es éste, en cuanto a la perspectiva doctrinal, πιστός τις, *fidelis quis*, como el descripto por el texto de la epístola a los Corintios?¿Y es su prosa sorprendente reinterpretar el Concilio desde la Tradición, o simplemente prolongar la equivocidad del Concilio?

---

mente la aserción copulativa fuerte (*es*), ausente en el texto, corresponde a la igualación teocéntrico=antropocéntrico, que hemos advertido en la homilía sobre el Adviento. Estamos en los trasfondos de una reinterpretación de la antropología de San Ireneo, que pretende apoyar la conciliación entre "dignidad teándrica del hombre" (imposible sin el régimen de una correcta Cristología) y "dignidad fichtiana del hombre", como recurso a una condición de la mentalidad contemporánea, incompatible con la Fe. ¿De dónde sale esto y a qué consecuencias lleva?¿Para qué esta cita, si ella no clarifica en absoluto los términos de la cuestión, sino que por el contrario pone una sombra en el reclamo a tan grandiosa tradición teológica?

Escaneado con CamScanner

La cuestión se agrava, en cierto modo, pues ya conocíamos el intento de Paulo VI de fundar su "culto del hombre", su "humanismo integral" precisamente en San Ireneo. Debemos recordar que Montini solía citar otro pasaje de la misma obra *Contra Haereses*, en este caso Lib.IV,cap.XX.7=PG.VII.col.1037B, que dice: *Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei.* (Traducción: *En efecto, gloria de Dios, el hombre viviente; pero la vida del hombre, la visión de Dios*). Paulo VI restringía (es decir mutilaba) el pasaje al primer miembro de la sentencia, con lo que obtendríamos un San Ireneo, autoridad teológica de la Tradición, dispuesto a apoyar el culto masónico del hombre! Pues en el contexto del tratado insigne es inconfundible tanto la Cristología como la antropología del santo, por lo mismo que ambas están enderezadas contra todas las tendencias judeo-cristianas, gnósticas o simplemente paganas. Si quito, para el hombre, el predicativo *visio Dei* ¿cómo podrá ser coherente, correcta y tradicional la referencia del predicativo, en la primera parte de la sentencia teológica (*vivens homo*), y cómo entenderemos sin espúrea *suppositio* la semántica de *gloria*? Así también en la reinterpretación de Wojtyla ¿cómo definiremos el predicativo *receptaculum*, si la semántica de "*misterio del hombre*" nos lleva en su desglose del régimen teándrico, a un desarrollismo de la natura infinita del hombre en el sentido fichtiano?

Puede ser que el discurso de Puebla contenga descripciones válidas de la realidad histórica americana, o sugerencias socio-económicas, traídas por el compromiso de una iglesia sociomórfica cada vez más ligada al mundo, o reflexiones sobre la crisis de la sociedad capitalista: descripciones, sugerencias, reflexiones no son el FUNDAMENTO teológico que por Tradición inconcusa requerimos del Pontífice Romano. ¿En qué descansan esos fundamentos y cómo se evalúan las sentencias profirentes de la Fe en la *parádosis* apostólica, o sea cuál es la semántica ostensible o larvada de esta alocución? Mis oyentes -o mis lectores- podrán advertir que mi interpretación traza

Escaneado con CamScanner

una curva inequívocamente anti-tradicional. ¿Según ella entonces podrá interpretarse el Concilio desde la Tradición y podrá coronarse el edificio teológico con una Eclesiología magna y fiel?

Para concluir las meditaciones de hoy, con un resumen nítido e indiscutible, me parece oportuno repetir la pregunta fundamental que encabeza esta disertación, a saber: ¿La antropología que expone, amplía y enseña Karol Wojtyla, pontífice Romano Juan Pablo II, corresponde a la *parádosis*, a la Tradición teológica, *en* y *de* la Iglesia; o implica una variación semántica, que reaviva las tensiones del judeo-cristianismo, y por ende implica también la caducidad de la Teología de los Padres? Mi respuesta es desde luego contundente: a la primera parte, contesto sin ambages: NO. A la segunda parte, a su vez, contesto: SI. En consecuencia, supuesto que por algún motivo indiscernible para mí la promoción de Karol Wojtyla a la Sede Romana hubiera sido legítima, esta grave cuestión que afecta a la Cristología, colocaría al promovido en los términos de la Bula de Paulo IV y se encontraría *ipso facto* depuesto de su jurisdicción.

En mi estudio sobre el régimen semántico de *Theotokos* (Bs. As. 1979) advertí la naturaleza apocalíptica de la Fe, tal como se subrayaría en el enfrentamiento entre la mujer (Ecclesia+María) y el dragón (contra-iglesia+arkhonte mundano). En ese sentido debemos interpretar la figura de la segunda bestia (cap.XIII.11): ella representa una recapitulación de aquella alianza entre la contra-iglesia y el arkhonte ignífero. Frente a esa alianza la Fe intemerata y diáfana (la que engendra a la vida divina) define su naturaleza apocalíptica, o sea, de absoluta "revelación" del orden celeste frente a aquella coalición intramundana. Entendemos así también la configuración del segundo *terion*: atributos del Cordero, pero voz del dragón. En los primeros reconoceríamos los signos de una autoridad sacra, en la segunda en cambio entenderíamos la concentración de una guerra semántica contra la Fe. Los atributos de

Escaneado con CamScanner

la autoridad sacra proponen una obediencia; la voz (*loquebatur sicut draco*) conduce la guerra profunda, la del soplo significante. Se enfrentan aquí la semántica del Logos + Pneuma (que es la natura de la Ecclesia) y la contra-semántica del dragón, que repite el estímulo paradisíaco: *eritis sicut dii*. En la lumbre de la Fe entendemos finalmente, sin contradicción para la Fe, que este cordero con voz de dragón, podría preanunciar un *terîon*-pontifex: investido al parecer de la autoridad del Cordero implica una clara sonancia que adultera la Fe (Cf. Athon Bisham, *Visiones del Apocalipsis. Agonía y triunfo de la Iglesia Católica en un próximo porvenir*. Quito, Ecuador, 1955, libro que merecería mejor atención de los exégetas).

No tengo ninguna pretensión de definir concretos temporales por una hermenéutica del *Apocalipsis*, siempre contradictoria. Intento solamente reflexionar sobre lo que llamo naturaleza apocalíptica de la Fe, pues ella dirime en su prístina sonancia incorrupta la luz y las tinieblas, el rostro de la *Ecclesia* y el rostro del *dragón*. Pero esta virtud dirimente es desde luego semántica, de tal modo que figura y voz correspondan al origen trinitario de la Fe, mientras que la disyunción que propone el texto joánico sugiere más bien la abolición de la Revelación Trinitaria. ¿Puede acontecer tal cosa en una institución cuyo sentido fundamental radica precisamente en su régimen trinitario? Pues éste es el misterio apocalíptico.

Basta con que cuidemos la sonancia o semántica de la Fe (de modo que la voz sea la Voz del Cordero), todo lo demás vendrá por añadidura. Pero si están revertidos los términos y confundidas las sustancias, si el vocabulario reservado al Misterio del Culto se trueca en expresiones afectadas al "culto del hombre"; si *theós* y *ánthropos* definen marcos indiferentes para referir un predicado a un sujeto; si se igualan en horizontes penumbrosos y luego francamente oscuros, "misterio del hombre" y Mysterio del Logos Encarnado; y en fin si la Ecclesia se torna sincronía histórica de una diacronía intramundana, cuyo régimen sería "justicia" de la autoridad apostólica ¿no estamos

Escaneado con CamScanner

frente a figuras, cuya voz no es sonancia del Cordero?

Tales son los capítulos fundamentales de un "combate de la Fe", que vela en primera instancia por la coincidencia con la *locución* incorruptible, corrupta sin embargo según lo describe a mi ver el texto del *Apocalipsis*, texto para estos tiempos cotradictorios más que para ningún otro. En qué medida el concilio de este siglo acentúa la figura, los signos, las categorías histórico-temporales o jerárquicas, pero debilita, adultera y cambia la sonancia incorruptible e incorrupta; en qué medida esa nefasta y peligrosa disyunción ha crecido en la Iglesia, con caracteres sorprendentes por su universalidad, firmeza y coerción, es eso lo que importa. Pues de nada vale la supuesta autoridad ecuménica de Roma sobre el entero mundo, si ella comporta una voz incompatible con la Tradición.

* * *

Escaneado con CamScanner

EL JOAQUINISMO EN LA ENSEÑANZA DE KAROL WOJTYLA

(La noción de "adviento" de la Iglesia y el tercer milenio)

1

En nuestra conferencia *Reflexiones sobre la teología en Karol Wojtyla*, redactada según los textos, documentos y discursos del cardenal polaco, hasta su viaje a México, excluía la encíclica, recientemente publicada por Roma, según advertí expresamente en el curso de mi disertación. Llega el momento sin embargo de establecer con cierta precisión algunas congruencias fundamentales entre los textos anteriores al 4 de marzo de 1979, fecha que ostenta la encíclica, y las resonancias doctrinales implícitas o explícitas en esta última, según el mismo criterio de dilucidación, subrayado en mi conferencia precedente. En definitiva se trata de definir, si en la llamada encíclica *Redemptor hominis* se avizoran puntualmente los lineamientos inconcusos de la Tradición apostólica, si su eclesiología corresponde a una versión incontaminada de los Padres y Doctores, y en este caso si Karol Wojtyla profundiza, explaya o desoculta trasfondos doctrinales inequívocos y fecundos; o bien, si en el texto de la encíclica despuntan las mismas sentencias comprometedoras y oscuras, las mismas equivocidades, ya notadas en textos anteriores, y en este caso si la eclesiología a la que apunta el pontífice o supuesto pontífice corresponde a una mutación notable de la Fe, o sea, de la Semántica de la Fe. En otros términos, la disyunción se expresaría de modo nítido en la siguiente formulación: o bien Karol Wojtyla anuncia un camino hacia la construcción de una eclesiología que podría coronar el edificio teológico, en la línea de los magnos concilios griegos; o bien Karol Wojtyla anuncia una concentración de la guerra semántica, la que sólo puede tener una respuesta desde una radicación inviolable en las fuentes de la vida de la Fe. En el primer caso, o sea, si como doctor de la Iglesia este papa romano anuncia esa eclesiología

Escaneado con CamScanner

sin mancha ni fisura con la tradición, nuestras reflexiones servirán al menos para reavivar el conocimiento de aquellas fuentes; en el segundo caso, o sea, si como pontífice írrito proclama la semántica de una nueva Fe, mis palabras tendrán el carácter de una nítida contraposición, sin ambages ni circunloquios, como cuadra al lenguaje del Evangelio.

Así como ningún concilio es superior al Evangelio, y así como éste carece de radicación divina fuera del Mysterio Eucarístico, así la Iglesia no puede confiarse a la dimensión doctrinal de un pontífice equívoco, ni tampoco a la sospechosa exaltación de un concilio contemporáneo que parece revertir la relación de fuente y manifestación histórica. Pues si el Evangelio es superior al Concilio de Nicea o de Calcedonia, éste es superior al concilio Vaticano II, o a los decretos pastorales que se sucedan en el curso de la manifestación histórica de la Fe. La conclusión pertinente de esta somera precisión ubica en la Iglesia la razón de Fuente en nivel superior a la manifestación o decurso histórico, y éste en consecuencia no puede sobrepasar ni el valor ni la función ni el contenido de esa Fuente. La subversión en la Iglesia consiste en pretender lo contrario: que el decurso tiene razón de fuente. Esta pretensión, ligada a cuestiones teológicas y metafísicas que ahora no indagamos, consolida sus interpretaciones a la luz hegeliano-marxista y produce una convergencia de una antropología supuestamente cristiana y otra que emerge de las corrientes filosóficas modernas, centradas en lo que llamaríamos la "revelación del hombre", como última fase de la "revelación de Dios". Tal convergencia supone a su vez el advenimiento de una nueva categoría de fuente, desconocida para el pasado, que pierde entonces la razón de Fuente, sustituida por el decurso que plenifica y en última instancia que determina la estructura del "hombre nuevo", más congruente con la "revelación de Dios" en el tiempo.

Decimos resonancias hegelianas, porque esta revelación parece representar teológicamente las fases del espíritu, en que

Escaneado con CamScanner

la presencia histórica de Cristo recupera un giro fundamental en la manifestación de la Deidad. Y decimos recurrencia marxista, porque así como el Manifiesto comunista implica una divisoria entre prehistoria e historia, así Vaticano II y por ende Karol Wojtyla, profeta de esta actualización teológica que se torna Fuente, entonces Vaticano II divide la Iglesia en una iglesia protoevangélica y una "*iglesia del nuevo advien to*". Podríamos prolongar esta curiosa contaminación conceptual, semántica entre hegelianismo, marxismo, paulinismo. Por ejemplo, el tema tan obsesivo en Karol Wojtyla, de "*la concien cia de la Iglesia*", de los "*niveles de la conciencia de la Iglesia*", reconduce inevitablemente, en las condiciones conceptuales de los documentos conciliares, montinianos y paulinistas a una convergencia cristiano-marxista de insospechadas consecuencias para la semántica de la Fe y para la teología que la expresa sistemáticamente en cualquiera de las laderas de la Tradición. Pero no es ahora éste nuestro tema, aunque sí el trasfondo general en que se desplegará la problemática decisiva que inducimos en la encíclica, a saber: ¿se puede hablar de un "*nuevo adviento de la Iglesia*", y qué sentido ofrece esta expresión, confrontada con el pasado bíblico, conciliar, teológico, litúrgico, etc.?¿Podemos entender la historia teándrica de la Iglesia según aquella distinción de "iglesia proto-evangélica" e "iglesia del nuevo adviento"?¿Podemos salvar en esta dialéctica la noción de Fuente inconcusa e irreversible, y representar en las conceptualizaciones filosóficas de Karol Wojtyla el contenido específicamente divino de la Iglesia o de la Revelación?

Asimismo resulta congruente con esta problemática lo que en las conceptualizaciones del neo-modernismo enfrenta la cuestión de la Iglesia post-niceana, post-medieval o post-tridentina, como un desgaste de aquella "iglesia proto-evangélica", la pretensión de innovar, como se ha visto en el post-concilio nefasto, para definir la vera imagen de un cristianismo desligado de la formulación helénica, o de un culto que des-

Escaneado con CamScanner

pliega un esfuerzo por hacerse moderno, en fin de una semántica general y particular, que no desdeña las más extrañas combinaciones y contaminaciones para estimular lo que sería un nuevo ciclo de la Revelación. En esas profundas recesiones doctrinales, la unión entre "iglesia protoevangélica" (primer estadio de una manifestación imperfecta), "iglesia triunfalista" (como deterioro del *kerygma* originario) y la "iglesia del Vaticano II" (que es la plenitud de una conciencia, jamás conocida antes, según puntualiza el texto de la encíclica, I.3, pág. 7), se nos abren los nuevos tiempos mesiánicos, "*cuando está ya muy cercano el año dos mil*" (pág.3). Esos tiempos se denotarían ya en un "*nuevo adviento*" (pág.4), "*en este nuevo adviento de la Iglesia, próximo ya el final del segundo milenio*". Iglesia proto-evangélica, iglesia triunfalista, iglesia de la plenitud retornan por esta dialéctica recesiva, acrecentadora, de tensiones expectantes, a ciertas posiciones que se anticiparon en la edad media, favorecieron en los siglos XIV, XV y XVI las tendencias protoluteranas y luteranas y confluyeron quizá a utopías modernas y contemporáneas, de las que no parece totalmente exento el ecumenismo de Karol Wojtyla. Pero ¿de dónde procede esta estructura pseudoteológica y qué comporta en las actuales condiciones de la Iglesia Romana?

Para responder exhaustivamente a tales preguntas y para deducir de sus planteos doctrinales un cuadro especulativo coherente, deberíamos hacer un recuento riguroso de diferentes líneas conceptuales de la encíclica, que se mezclan y se ocultan o velan con una retórica modernista, sociohumanista, de poca calidad especulativa. No es aquí ése mi propósito. Prefiero un corte temático, que como una sonda lanzada en la maraña del texto nos ilustre sobre implícitas resonancias que no dudo en llamar joaquinistas, si las entendemos de modo provisorio y descriptivo, pseudo-patrísticas y contrarias a la mejor tradición teológica de la Iglesia. Incluso si afinamos las precisiones histórico-teológicas, tendríamos un joaquinismo espúreo, que reserva de aquella antigua representación místi-

Escaneado con CamScanner

ca de la historia el aspecto dialéctico ternario, pero olvida la verdadera especulación sobre el Espíritu, entendida su manifestación como una energía apocalíptica y no como temporal maduración intramundana, de la que depende para este texto hodierno la plenitud de la Iglesia. Sería un joaquinismo sin escatología, un espíritu sin la interioridad del Pneuma, una Iglesia sin categoría teándrica. Adelanto un poco mis conclusiones para que el oyente o el lector prevenga las perspectivas congruentes con esta consideración crítica.

2

Hagamos pues primero el corte temático desde la oscura noción de "*nuevo adviento*", o de "*adviento de la Iglesia*" conciliar, categoría conceptual que envuelve la totalidad del planteo de Karol Wojtyla. Luego especifiquemos el marco tradicional del Adviento en el campo semántico de liturgia, mística y teología, y finalmente confrontemos el esquema de la encíclica con algunas pautas de Joaquín da Fiore, para alcanzar una vez más el nivel de las conclusiones ya anticipadas.

En cuanto abrimos el texto de la encíclica nos encontramos con la noción de "herencia". Podría parecer que se trata de un recurso al inmediato pasado, en sentido de cordialidad afectiva, o punto de partida retórico para afrontar luego, de lleno, la situación concreta de la Iglesia, después de los devastadores sacudimientos de veinte años de guerra semántica dentro de la Iglesia. Pero no es así. Pues el papa polaco se coloca en una perspectiva francamente historicista, por la que entendemos que esa herencia prepara, anticipa y consolida el brote definitivo de la nueva conciencia contemporánea de la Iglesia, cuya expresión canónica, jurisdiccional, mística y teohistórica sería Karol Wojtyla y su pontificado. Es éste pues ya un linde categórico que inaugura definitivamente la tercera iglesia, aquélla cuya "*plenitud de conciencia, jamás conocida antes*" preludia la realización de otros tiempos mesiáni-

Escaneado con CamScanner

cos, cuyo tercer testamento es el Vaticano II, cuyos profetas son Paulo VI (nuevo Isaías)(o nuevo Bautista), Juan Pablo I (nuevo Oseas), y Juan Pablo Segundo (nuevo Juan Evangelista).

Si recurriéramos a una dimensión histórico-filológica del área germánica, hablaríamos de una *Sturm und Drang*. La "tormenta" (*Sturm*) liquidó la "iglesia triunfalista" post-tridentina, la iglesia del racionalismo capitalista, de la tradición estereotipada del romanismo, esclerótico en el latín y en una noción imperfecta del culto divino. El "ímpetu" (*Drang*) instala las nuevas realidades históricas, la nueva "inculturación del evangelio"(uso este feroz neologismo, difundido por los jesuitas judaizantes), la nueva mística del mundo, los nuevos carismas, el nuevo hombre, en fin la tercera iglesia que dijimos, que espera en la antesala del tercer milenio la suprema manifestación carismática del Espíritu, para comenzar la historia definitivamente ascendente de la humanidad. Subrayo: *de la Humanidad* (no de la Iglesia, categoría conceptual al servicio de la humanidad progresante en el sentido comtiano).

Así entendemos pues la noción de "*herencia*", esgrimida por Karol Wojtyla, y de esa relación dialéctica entre lo acontecido y lo por acontecer deducimos sin dificultad la verdadera semántica intramundana de este papa romano, realmente sorprendente. Nunca interesó a la Iglesia Romana la meditación privada del electo, en el caso de un cónclave que funge mística y canónicamente en la Iglesia, ni tampoco las especulaciones privadas sobre la filosofía de la historia de alguien investido de una autoridad universal como la del obispo de Roma. Por eso las explicaciones de Wojtyla y el dato de su *yo* personal, en el nuevo estilo del documento, son sin duda un signo de esta divisoria (I.2, pág.5). Ella erige precisamente el "yo" de Wojtyla, erige por sí y ante sí su nombre profético, como bandera del nuevo eón, porque -dice el texto- "*divisé en ello* -es decir en la reunión de los nombres Juan y Pablo- *un auspicio elocuente de la gracia para el nuevo pontificado*". Pero esta herencia del tránsito entre la segunda y la tercera igle

Escaneado con CamScanner

sia, entre la remoción profética y el "adviento" de la plenitud, se concentra pues sustancialmente en Juan XXIII, Paulo VI y el concilio. Ni una palabra de la herencia de Santidad que en el pontificado del siglo XX tiene un solo nombre (Pío X), ni de la herencia de sabiduría (Pío XII), bajo cuyo signo creció sin embargo el supuesto papa. ¿Qué quiere subrayar Wojtyla al diseñar esta presunta herencia intocable, como una fuente que opera *per se* en la diacronía de la Iglesia? Es esto precisamente lo que hay que desentrañar, porque lo exige el empeño de la Fe; es esto precisamente lo que se devela en la temática antropológica y sociológica de la encíclica, destinada a resumir las ideas más o menos promodernistas de un obispo polaco que usurpa indudablemente la autoridad de la Sede Romana.

Si explayamos pues el historicismo positivista de la "herencia", convendríamos en una reinterpretación semántica de las cuatro notas referidas a la *Ecclesia* por el Credo niceano. Pues la *unidad* resulta la unidad dialéctica en la diacronía (el desarrollo de los tiempos hasta la plenitud de esta conciencia hodierna); la *santidad*, el efecto de la inculturación sincrónica, que presume de articulaciones promovidas del Espíritu; la *catolicidad* converge al ecumenismo sociomórfico, y la *apostolicidad* a reencontrar los caminos de un mesianismo que se inscriba en la tercera iglesia, la "*ecclesia populorum*", para establecer definitivamente en la historia el "*populus Dei*".

Así entendemos la noción de "adviento de la Iglesia", propugnado por este texto que es, me parece, resueltamente antitradicional. Veamos en el corte temático el despliegue de tal concepto en las oscuras elucubraciones del papa polaco. La idea del tercer milenio (pág.3-4) acosa desde el comienzo y de un modo particular las concepciones histórico-religiosas de Wojtyla, cuestión que en realidad nada tiene que ver con la naturaleza misma de la Iglesia. La cercanía del tercer milenio o la marcha de la iglesia montiniana hacia ese tercer milenio despiertan a su vez la extraña noción de "*nuevo adviento*", o "*tiempo de un nuevo adviento*", que preludia por ende una "*nue*

Escaneado con CamScanner

va plenitud", un nuevo pléroma histórico-divino (pág.4)

Las variaciones conceptuales del pontífice polaco -ya advertidas en mi conferencia precedente- son aquí de una gravedad particular, pues afectan a la totalidad del sistema semántico en que inscribimos la realidad *Ecclesia*.

Con la vista fija pues en el tercer milenio desde el primer párrafo de la encíclica, que subraya para ese año 2000 el carácter de "*gran jubileo*", Karol Wojtyla define ese linde entre el pasado que habrá transcurrido y la expectativa que adviene, como una especial "*conciencia de la verdad clave de la fe*", según la primera frase del Evangelio de San Juan.

Es aquí donde Wojtyla articula con "*el tiempo de un nuevo adviento, que es tiempo de espera* ", categoría que corresponde según este texto al cuarto de siglo que resta para aquel gran jubileo (año 2000).

Más claramente aún expone el papa esta doctrina herética pseudomilenarista y pseudo-joaquimita, en el primer párrafo de la segunda parte de la encíclica, la que se intitula "el misterio de la Redención". Luego de proclamar (pág.18) para la Iglesia el carácter dirimente "*del Concilio de nuestro siglo*", y de sus vías ya indicadas por Paulo VI (el Juan Bautista de este curioso sistema histórico-teológico) Wojtyla insiste en el planteo anterior, a saber, etapa cerrada, expectativa del tercer milenio, y entre ambas el "*nuevo adviento de la Iglesia*". Pero aquí el texto introduce una variante notable por su equivocidad semántica, dentro del estilo neopositivista y neomodernista del obispo polaco.

En efecto, introduciendo la cita de Isaías sobre los nombres mesiánicos de Cristo, elige el de *Pater futuri sæculi* , para indicar según la equivocidad aludida al Cristo del tercer milenio, a cuyo "reino" habrá de acercarnos este "nuevo advienio", siempre que seamos dóciles al nuevo impulso mesiánico, cuyo juez y profeta teocrático mundialista es Juan Pablo II.

Finalmente para cerrar estas citas sorprendentes, luego del complejo y confuso desarrollo de la encíclica, el autor resuel

to a poner el sello piadoso de esta nueva religión o nueva Iglesia del tercer milenio, y reclamando una vez más la oración para construir este reino, insiste en la temática del "advierto": se trata ahora del "*nuevo adviento de la humanidad*", según la expectativa de que "*gracias a esta oración* (la del nuevo adviento de la humanidad precisamente) *podamos recibir el Espíritu Santo que desciende sobre nosotros y convertirnos de este modo en testigos de Cristo hasta los últimos confines de la tierra, como aquéllos que salieron del cenáculo de Jerusalén el día de Pentecostés*" (pág.93).

Bastan estas citas para enmarcar el sistema de Wojtyla y dentro de este sistema ubicar y profundizar otros pormenores antropológicos, sociológicos, cristológicos, etc., todos ellos deudores del sentido general del sistema, concretado en definitiva en las siguientes pautas:

1º) ha llegado a su fin una etapa de agotamiento para el hombre, la humanidad y la Iglesia. Para ésta particularmente, sería el agotamiento de la "iglesia intermedia" o segunda iglesia. El signo divino es "el concilio de este siglo" que alerta y consagra la nueva conciencia de la Iglesia;

2º) un nuevo impulso del Espíritu prepara la renovación de la Revelación de Cristo;

3º) ello significa un "nuevo adviento" para la humanidad (humanismo mundialista, a cuyo servicio funge la declaración sobre la "libertad religiosa", en la que parece haber trabajado el cardenal polaco) y para la iglesia (en el nuevo culto del hombre, esbozado por el magno profeta Paulo VI);

4º) ese nuevo adviento que separa el signo renovador (o sea el Concilio) y el pléroma histórico (o sea el tercer milenio) cubre el lapso hasta el próximo jubileo;

5º) acontecerá una nueva manifestación del *Pater futuri saeculi*, entendida la expresión como correlativa de la Encarnación;

6º) acontecerá en la Iglesia el nuevo evangelio y el nuevo pentecostés, que abrirá definitivamente las puertas de la

Escaneado con CamScanner

"tercera iglesia", edificada sobre las ruinas de la primera y la segunda, tanto como éstas se edificaron sobre el Antiguo Testamento.

De este marco sistemático, dije, depende todo lo demás. Pocos ejemplos bastan para mostrarlo. La sobrevaloración del concilio Vaticano II es el eje constructivo de este "historicismo católico", que para nosotros anula simplemente la Fe. Dice por ejemplo el texto (pág. 28):"*El concilio Vaticano II ha llevado a cabo un trabajo inmenso para formar la conciencia plena y universal de la Iglesia (...) Tal conciencia -o más bien autoconciencia de la Iglesia- se forma en el "diálogo" (...) El concilio ecuménico ha dado un impulso fundamental para formar la autoconciencia de la Iglesia (...)*". Y finalmente este párrafo que no tiene desperdicio y que ejemplifica acabadamente el modelo historicista de Wojtyla: "*Con la apertura realizada por el concilio Vaticano II* (se refiere a todas las demás religiones), *la Iglesia y todos los cristianos han podido alcanzar una conciencia más completa del misterio de Cristo, misterio escondido desde los siglos en Dios, para ser revelado en el tiempo en el Hombre Jesucristo y para revelarse continuamente en todos los tiempos*" (pág.30).

De aquí la extraña antropología "cristiana" de Wojtyla y la ruptura consecuente de la fórmula de Calcedonia. Esa antropología (que creo es el corazón del modernismo teológico de Wojtyla) comienza con una nueva definición del Evangelio, a saber: "*se llama evangelio al profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre*". Eso es "*buena nueva o cristianismo*" (pág. 27). Culmina tal giro semántico de graves implicancias teológicas en esta equívoca sentencia (pág.20): "*El, Hijo de Dios vivo habla a los hombres también como Hombre*". Creo que esta sentencia es incompatible con Calcedonia y sugiere una modulación semántica neonestoriana. ¿Es que Cristo habla a veces como Dios y a veces como hombre?¿O a la inversa la palabra humana, el son de sus labios humanos es el último nivel del Mysterio Teándrico inescindible a causa de la persona divina, única, de Cristo? Si es así, como nosotros lo creemos, por firme tradición inviolable (que no necesita ni de texto escriturario, ni de

Escaneado con CamScanner

concilios o doctores), cuando habla Cristo, habla Dios, cuando muere Cristo muere Dios, cuando enseña Cristo, enseña Dios, cuando resucita Cristo, resucita Dios. En cada caso debo agregar, sí, Dios-Hombre, pero entendiendo que la *perikhóresis* entre las dos naturalezas de Cristo tiene su fuente en la deidad.

3

Podríamos elegir otras secuencias temáticas, por ejemplo la relación de Iglesia y hombre contemporáneo, de concilio y construcción de una nueva humanidad. No agregaríamos nada a la serie conceptual ya trazada, cuyo motivo recapitulatorio o cuyo centro semántico sería la noción de "nuevo Adviento", totalmente incompatible con la Tradición. Pues ¿qué cosa es de modo real el Adviento, cómo ha sido entendido en la tradición unánime de los Padres? Luego ¿cómo funge el Adviento en el misterio litúrgico, en la mística de raigambre evangélica? En fin, ¿es lícito hablar de un "adviento o de un nuevo adviento de la Iglesia"? Entiendo que estas respuestas son al mismo tiempo respuestas categóricas al historicismo neopositivista de Wojtyla, que por su marxismo mitigado resuma un cierto perfume comtiano. En realidad, el sistema de este enigmático clérigo polaco hace pensar más bien en el *Catecismo de Religión Positiva*, de Augusto Comte, que en el sentido mystico y teológico de la Ecclesia, del *Mysterium Ecclesiæ*, inmune a los ciclos evolutivos de la razón y de la historia. En todo caso la religión de los pontífices Gregorio XVI (siglo XIX) y San Pío X (siglo XX) es de una especie diferente a la religión del papa Wojtyla. Y le doy a la expresión su sentido lógico fuerte: a saber, en el género religión cristiana tengo la especie representada por la obra de San Pío X y la especie representada por la doctrina del papa Karol Wojtyla. ¿Es esto posible en el *Mysterium Ecclesiæ*? Veamos de todas maneras las condiciones de estos requerimientos conceptuales, propuestos como diluci-

Escaneado con CamScanner

dación para este extraño historicismo dialéctico, que se erige en filosofía incompatible al parecer con la Fe Teándrica.

En primer lugar, de modo real hay un solo Adviento para la humanidad y para la Iglesia, pero él opera de modo distinto, si atendemos sobre todo al Mysterio de la Iglesia. Desde este punto de vista, no se puede hablar de Adviento *DE* la Iglesia, o de "*nuevo* Adviento *DE* la Iglesia".

En efecto, en cualquiera de las líneas clásicas de la Tradición eclesiológica, la Iglesia en sentido estricto no tiene ni puede tener Adviento. Analicemos la expresión "*nuevo Advien*to de la Iglesia", que expresa mejor la tendencia progresistacomtiana de Karol Wojtyla. En primer lugar, la RES MYSTERICA que llamamos según revelación del mismo Cristo ECCLESIA, puede ser concebida en su línea o plano eviterno, y es lógico pensar que aquí la noción de Adviento es incompatible con una eclesiología que atiende al vínvulo perikhorético entre *Mysterium Trinitatis* y *Mysterium Ecclesiæ* . En el plano histórico de la humanidad, o simplemente en el plano temporal, el Adviento o Advenimiento se refiere al nacimiento del Hijo de Dios. La expectativa de la humanidad, y más concretamente del A.T., y más aun de los justos del A.T., se refiere a la venida del Redentor y por ende a su obra, la Iglesia, manifestada luego en una fundación específica por el ya Advenido. ¿Qué podría significar entonces la expresión "*Adviento de la Iglesia*"? Analógicamente desde luego puedo extender esta semántica del Adviento a la Iglesia, siempre que esta expresión se rija por el Único Advenido, por el Único Advenimiento, definitivamente cumplido y por la única fundación definitivamente acontecida.

El sistema en que se inscribe el Adviento es pues simple y claro: Promesa, EXPECTATIVA DEL CUMPLIMIENTO (o período del Adviento), Cumplimiento o *Erfüllung* (y aquí colocamos la fundación histórico-temporal de la Iglesia). Pero la expresión equívoca de la encíclica se torna aun más incongruente y peligrosa, es decir, herética, si hablamos de "*nuevo Adviento*". Aquí también hay un ilícito traslado desde el plano litúrgico

Escaneado con CamScanner

al plano histórico, desde el plano místico a los concretos
cultural s y políticos, en cuyo recuento fenomenológico se com
place Karol Wojtyla. Pues "nuevo Adviento" implica una época
de nueva expectativa respecto de algo que ha de advenir, y es
ta expectativa es "ahora" *DE* la Iglesia. O sea: 1) la Iglesia
vive esa expectativa (como la humanidad o los justos del A.T.);
2) o bien, en el sentido más fuerte del genitivo subjetivo, la
Iglesia "adviene de nuevo" en otro pléroma histórico. El sis-
tema que obtenemos es pues incompatible con la Tradición, a sa
ber:

1) Adviento o expectativa ya cumplida, cuyo efecto es una determinada historicidad, ahora obsoleta (por ejemplo Calcedonia o Trento).

2) Nueva "promesa" insertada en el decurso temporal por estímulo del Espíritu.

3) Nuevo Adviento o Expectativa que requiere su *Erfüllung* (lo que resta del s. XX).

4) Cumplimiento o *Erfüllung* a partir del jubileo del año 2000.

5) Fundación de la Tercera Iglesia, cuya expectativa nos acompañará durante estos veinticinco años. La encíclica se propone precisamente clarificar este período, prepararnos místicamente *para* este Adviento y *en* este Adviento, a fin de intervenir en aquella "iglesia" del Tercer milenio, desde ya.

6) Noción utópica del tercer milenio, pléroma histórico de la humanidad ecuménica, cuyos márgenes coinciden con la "iglesia" ecuménica. Por ende demitificación de la Eclesiología post-niceana y post-tridentina.

Pasemos ahora al plano cultual, no bíblico ni histórico, a lo que llamaríamos la presencia del Mysterio del Adviento en el Culto de la Iglesia. De allí parece extraer Karol Wojtyla su reelaboración semántica comtiana, en el sentido de requerir "nuevos advientos" en los ciclos de unificación religiosa del hombre, sin excluir de ella la problemática del ateísmo. Pero el Mysterio del Adviento en el culto litúrgico presenta un carácter muy nítido en la Tradición.

Escaneado con CamScanner

En efecto, la Iglesia en el culto rememora, conmemora, realiza; relata, transfiere, actualiza; interioriza, despliega y comunica la VIDA DIVINA. Rememora lo que fue la expectativa, conmemora lo que es la FUENTE, realiza la PRESENCIA TEANDRICA DE CRISTO. Relata una vez más lo que fue profético, transfiere el paso de la ley a la Gracia, actualiza la OPERACION TEANDRICA. Finalmente interioriza por la plegaria lo que fue toda plegaria anterior a Cristo, despliega el tesoro de la Gracia patente en los tiempos mesiánicos, pero COMUNICA EN LA SINCRONIA CONCRETA, *HODIE*, la presencia intemerata de la doxa de Cristo. El mysterio del Adviento en el culto pertenece al orden de la rememoración, del relato, de la interiorización que es el primer grado del misterio cultual, pues la Iglesia se encuentra ya en posesión definitiva de la gracia trinitaria. Por esto, en sentido estricto, nunca hubo adviento para la Iglesia, pues cuando ella nace en la fundación de Cristo, el Advenimiento ha acontecido ya. Precisamente la Iglesia es el signo perfecto de ese Advenimiento, de esa *Erfüllung*.

No es pues compatible la fórmula de Wojtyla con la tradición litúrgica que tiene en este aspecto prioridad de fuente, más importante que el canon escrito del N.T., y por ende que todos los concilios, padres y doctores. ¿Qué sería pues "*nuevo Adviento de la Iglesia*" en la perspectiva cultual así trazada? Simplemente una mistificación semántica que tiende a deformar los contornos nítidos del saber cristiano.

Nos queda finalmente el horizonte de la mística, es decir, de la vivencia personal del alma en tiempos contradictorios, de lo que podríamos deducir una mística del Dios que siempre viene al alma, del Dios ἐρχόμενος. Varias corrientes místicas cristianas han elaborado profundas y conmovedoras experiencias theo-lógicas, cristo-lógicas, triado-lógicas, dentro de marcos más o menos compatibles con el equilibrio doctrinal, o bien fuera de los cánones requeridos por una puntual ortodoxia. Pero por lo común tales corrientes místicas son generalmente contrarias a una historificación, aunque puedan tener de

Escaneado con CamScanner

pronto variable influencia en determinada constelación especu
lativa post-renacentista o moderna. No es del caso analizar
aquí tales corrientes, sino objetar también a la semántica de
Wojtyla su carácter de secularización de la mística, por no de
cir su desfonde teológico absoluto, que permite según un nomi
nalismo fenomenológico la insensata degradación de los más no
bles testimonios de la Fe.

De todos modos, suponiendo que por analogía podamos hablar de un adviento de la Iglesia, según el adviento de Cristo, la situación cambiaría después del cumplimiento de la promesa. Pues si los justos del A.T., si la tensión de la profecía de-veladora espera el advenimiento de Cristo y su obra (es decir, la Iglesia) ¿qué sentido coherente con la realidad teándrica podría tener la expresión "*nuevo Adviento de la Iglesia*"? San Ireneo (*contra Hæreses*, Lib.III.cap.XI. PG.7.col.889B) contempla la historia de la humanidad según cuatro testamentos: de Adán, Noé, Moisés y Cristo. En cada uno de los que preceden a Cristo hablaríamos de una expectativa y de un adviento: de la humanidad post-paradisíaca y pre-cataclísmica, de la humanidad salvada para reconstruir la historia del hombre, de la humanidad cabeza de la revelación íntima de Dios, y hasta aquí la noción de adviento es real y analógica: real porque se cumple como fase previa de un vínculo perfecto; analógica porque supone una articulación con el único adviento, el de Cristo (y si queremos por extensión el de la Iglesia histórica). Pero cumplido el pléroma de Cristo, en la perspectiva de San Ireneo ¿qué sentido tiene hablar de un "*nuevo adviento*" respecto del tercer milenio?¿Y sobre todo qué sentido tiene anunciar, proclamar y definir el "*nuevo advienta de la Iglesia*"?¿De qué "iglesia" se trata, para que agreguemos una nueva *Erfüllung*, el quinto testamento, no contemplado jamás en la teología de los Padres? Estas preguntas exigen respuestas categóricas. Esas respuestas vendrán sin duda en la develación dialéctica, connatural al estilo del actual pontífice. Allí veremos de qué modo los contenidos semánticos, informulados aún, se despren-

Escaneado con CamScanner

den de las larvas lingüísticas que aquí configuramos, y cómo esos contenidos afectan "la semántica de la Fe". Entretanto digamos con la antigua plegaria: *a peste, fame et bello, libera nos Domine* (de la confusión, el hambre y la guerra semántica, ¡líbranos, Señor!).

4

No tiene pues asidero especulativo lo que he llamado marco general de la encíclica, no es congruente con una secular tradición y no respeta el fundamento incambiable de la piedad litúrgica o de la mística trinitaria y cristológica del cristianismo. ¿Cuál es entonces la finalidad de este giro semántico que compromete una coherencia doctrinal-especulativa y parece sugerir otras construcciones históricas y teológicas al servicio de la iglesia ecuménica, ella misma a su vez al servicio de la religión mundialista? La respuesta nos parece una sola: tanto en documentos precedentes de Karol Wojtyla como en este contexto vaticano verdaderamente contradictorio para la Fe, asistimos a la operación de completar los cimientos de una "nueva eclesiología". Y es esto lo que debemos advertir con claridad para desentrañar el rumbo de la herejía, si ella existe, el régimen del hereje, si el mismo funge, la consolidación de la apostasía, si ella se apoya en tales contrafuertes doctrinales.

En este sentido una memorable figura y un denso proyecto místico de los tiempos medievales parece tender su sombra en el trasfondo de las concepciones post-montinianas de Wojtyla: me refiero a Joaquín da Fiore y a su concepción tripartita de la historia de la Salvación. Aclaro que este vínculo que ahora esbozaré sumariamente no comporta de mi parte un juicio definitivo sobre la obra y el pensamiento del monje calabrés, asunto que dejo para estudios más elaborados. Pero hay indudablemente una transferencia o trasbordo semántico de aquellas relegadas especulaciones medievales al mundo moderno, y en esa

Escaneado con CamScanner

articulación creo habría que ubicar la noción de "nuevo adviento", propugnada por Wojtyla.

Veamos sucintamente el esquema que E. Benz traza de la obra medieval el su libro *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtetheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934. Reprografischer Nachdruck. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Luego acudiremos a la interpretación de algunos estudiosos sobre la perduración de las concepciones joaquimitas en el mundo moderno y en fin haremos una breve confrontación de tales trasfondos con el marco ya aducido de la encíclica. Aclaro que no pienso en una influencia directa, sino en un rebrote joaquimita que podría suponerse activo por intermediación de otros recursos conceptuales de la filosofía moderna, que actuarían en el pensamiento de Karol Wojtyla. El perfume hegeliano-marxista del texto inclina la dialéctica a un replanteo teológico de las edades de la Iglesia (y aquí Hegel y sus epígonos harían resonar precisamente las fases joaquimitas de la historia de la salvación) y el análisis sociológico-humanista, propio del materialismo dialéctico, según recognición de Marx acerca de una emersión definitiva de la conciencia, en este caso la "conciencia de la Iglesia", interpondría la noción de un pléroma histórico para el tercer milenio.

Tres edades comprende el despliegue religioso del mundo a la luz de la *renovatio* trinitaria del Evangelio: la edad del Padre, que se extiende desde los orígenes paradisíacos hasta la venida de Cristo; luego, la edad del Hijo, o sea la economía presente del N.T., de la Iglesia jerárquica y los sacramentos, del orden sacerdotal, del universal llamado a la Fe; y en fin la tercera edad, la edad del Espíritu, hacia la que nos aproximamos según Joaquín da Fiore a un ritmo ostensible en los signos carismáticos de la Iglesia.

Cada fase es expectativa y adviento de la que sigue hasta culminar en el pléroma del Espíritu en que descansará el movimiento dialéctico. A la primera edad corresponde el Antiguo Testamento, la promesa del Redentor, la profecía y la ley. Ella

Escaneado con CamScanner

comporta la gran tensión que lleva a la *Erfüllung*, al cumplimiento propuesto en la segunda. La Iglesia de la primera fase comporta pues una perfección y una imperfección: la primera radica en el inicio o apertura del ritmo dialéctico, la segunda en cambio en la connotación de expectativa, advenimiento, preparación o anuncio. Y porque no hay nada completo en esta primera edad, ella es figura y profecía, lento interponerse de la deidad en la historia, lenta subida de la conciencia de la humanidad a la perspectiva ulterior de una plena unión con Dios. De allí el predominio y designio de la ley.

La segunda edad es cierto que comporta la Encarnación del Verbo que es el contexto perfecto de su condición. Pero la Encarnación no anula el ritmo histórico total, sino que lo dinamiza, impulsa y completa. Por eso la segunda edad es la de la Iglesia jerárquica y la de los signos sacramentales, y ella se mueve en la segunda expectativa en razón de una nueva *Erfüllung*: el reino del Espíritu.

En fin, la tercera edad carismática, la efusión definitiva del Espíritu, por el que gime la actual condición de una iglesia comprometida en los signos de autoridad, sacramento, dispensación jerárquica. La tercera "iglesia" es pues el pléroma del reino de Dios. Es aquí donde se interponen las dilucidaciones críticas sobre el pensamiento joaquimita: ¿esa tercera edad es historia, o comporta simplemente en un lenguaje coherente con el desarrollo doctrinal ortodoxo una *renovatio* del sentimiento escatológico cristiano?¿La expectativa de la segunda fase se mueve también en el plano histórico, como en la primera?¿En una palabra, Joaquín da Fiore inaugura un sentido dialéctico mundano de la historia, en la que ESCATOLOGIA y CUMPLIMIENTO comportan en realidad una maduración del tiempo, una maduración de la Iglesia en el tiempo y en ello una superación de las antinomias religiosas de la humanidad?¿Hay en el monje medieval un ecumenismo historicista como el que propugnan Vaticano II y Wojtyla?

Cualquiera sea la perspectiva auténtica del monje, no ca-

Escaneado con CamScanner

be duda que su influencia ha sido vasta en la edad media y luego en los tiempos modernos, por trámites extraños e inesperados. Esa influencia predominantemente mística se canalizó según Benz a través de las órdenes mendicantes, en particular la orden franciscana que articula de una cierta manera iglesia jerárquica e iglesia carismática, pobreza y autoridad, estructura social y efusión del espíritu. En cambio en el mundo germánico produce otras refluencias, que no es del caso analizar aquí, pero que cubren vastas constelaciones espirituales, como las de Novalis, Hegel y sus epígonos, sin excluir los epígonos del materialismo dialéctico. Se han ocupado de este problema precisamente Karl Löwith, *Meaning in History*, The Theological Implications of the Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1950; Norman Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*. Revolutionär Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen. Francke Verlag. München 1961. Y en cuanto a la elaboración del pensamiento de Novalis, a fines del siglo XVIII, el libro de H.-J. Mähl acrecienta las fuentes místicas, filosóficas y científicas desde el post-renacimiento y la reforma luterana, todas ellas de un alto interés. Diré sólo dos palabras resumiendo la cuestión, a fin de aplicar estas resonancias a mi interpretación de la encíclica. Las referencias a tales recursos críticos son pues sucintas y recapitulatorias.

Löwith, después de estudiar la ubicación del monje calabrés en las concepciones medievales de la teología de la historia, resultado de una noción de la revelación evangélica, anota el fundamento apocalíptico de Joaquín da Fiore en la expresión εὐαγγέλιον αἰώνιον (evangelio eterno)(Apoc. XIV.6), que muestra el ángel a los hombres en el cap. XIV. Pero luego en un apéndice importante, titulado *Modern transfigurations of Joachism*, op.cit., pág. 208-213, propone las líneas fundamentales de una transferencia del joaquinismo en las sistematizaciones filosóficas de los siglos XVIII y XIX. Parte Löwith del famoso texto fragmentario de Lessing *La Educación del género humano*, en que Lessing retoma expresamente del abad medieval la

Escaneado con CamScanner

idea de una revelación dialéctica. La influencia de Lessing fue grande en el socialismo saint-simoniano de Francia y en Comte, cuya ley de los tres estadios históricos procedería de tales fuentes. La teoría de Lessing fue adoptada por el idealismo germánico, que ve en el "evangelio eterno" el eje de racionalitación del cristianismo. En la obra de Fichte *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitaltere*, el filósofo intenta desentrañar el sentido de la presente edad corrupta: ella conduce precisamente a una total disolución, la que precede a una nueva edad del espíritu. De aquí a Hegel y Marx los pasos son muy ostensibles para Löwith, aunque el filósofo que representaría la máxima elucidación de este tercer reino del espíritu sería Schelling con su *Filosofía de la Revelación*. La influencia de Hegel y Schelling es vasta en la filosofía moderna en particular para nuestro tema de hoy, sobre todo en cuanto a los pensadores rusos de todas las corrientes (Soloview, Merejowsky, Berdiaeff, Lossky, etc.), lo que acentúa de modo notable la presencia de Joaquín da Fiore en las construcciones contemporáneas de una filosofía de la historia, ya sea positivista y materialista, ya sea idealista, fincada en la revelación del espíritu.

Las mismas conclusiones obtiene Norman Cohn, en la obra ya citada, en particular en sus páginas 94 y siguientes, y en cuanto a la elaboración de la mística romántica, Novalis representa una notable expectativa en que escatología e historia combinan rasgos míticos complejos (edad de oro) y reinterpretación apocalíptica (emersión beatífica de un período destructivo). Cf. H.-J. Mühl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*. Winter. Heidelberg, 1965.-

Creemos que la filosofía de Wojtyla se ubica en esta línea. Deudora del racionalismo e idealismo germánico propugna una edad ecuménica de significación más vasta que la *Ecclesia* o en todo caso coincidente con ella en el plano de la dialéctica histórica. Muchos pasajes de la encíclica confirman esta aserción (la indicación de página corresponde a *Ediciones Paulinas*):

Escaneado con CamScanner

1) *Nos estamos acercando ya a tal fecha* (el año 2000) *que nos hará recordar y renovar de manera particular la conciencia de la verdad-clave de la fe* (pág. 4)

2) *También nosotros estamos, en cierto modo, en el tiempo de un nuevo Adviento, que es tiempo de espera* (y sigue una cita llamativa de la *epist. ad Heb* I.1 sg., pág.4).

3) *Con plena confianza en el Espíritu de Verdad entro* (YO) *pues en la rica herencia de los recientes pontificados. Esta herencia está vigorosamente enraizada en la conciencia de la Iglesia de un modo totalmente nuevo, jamás conocido anteriormente, gracias al Concilio Vaticano II* (pág.7).

4) *Si las vías por las que el Concilio de nuestro siglo ha encaminado a la Iglesia* (...) *permanecen por largo tiempo las vías que todos nosotros debemos seguir* (...) *¿De qué modo hay que proseguir? ¿Qué hay que hacer a fin de que este nuevo adviento de la Iglesia, próximo ya el final del segundo milenio, nos acerque a Aquel que la Sagrada Escritura llama: "Padre sempiterno", Pater futuri saeculi? (Is.9,6)* (pág. 18).

5) *A través de la conciencia de la Iglesia, tan desarrollada por el Concilio, a todos los niveles de esta conciencia y a través también de todos los campos de la actividad en que la Iglesia se expresa* (...) *debemos tender constantemente a Aquel "que es la cabeza"* (...) *para que el Abogado viniese a nosotros y siga viniendo constantemente como Espíritu de verdad* (pág. 19). Cf. además pág. 28,30 y muchos otros lugares, de inequívoca significación.

¿Cuál es la vía por la que llega a Karol Wojtyla este hegelianismo dosificado, adulterado como filosofía idealista, pero que a su vez adultera también la antigua y verdadera estructura de la teología de los Padres? Aparte de las fuentes filosóficas ya mencionadas en el texto de la conferencia anterior --Maritain, Mounier, Husserl, Scheler y tal vez Buber-- creo se deben mencionar dos perspectivas importantes, un poco paliadas en la compleja tesitura de la encíclica, en el complicado nuevo humanismo ecuménico, centrado en el misterio del hombre, humanismo que representa sin duda una variación semántica del judeo-cristianismo. Una de esas perspectivas habría que adscribirla a la utopía religioso-política de *Le Sil-*

Escaneado con CamScanner

lon, de M. Sagnier, condenada por Pío X. Pues no hay duda, el supuesto humanismo teológico de Wojtyla es una utopía pseudo-joaquinista (en cuanto a una edad del espíritu), que respira el democratismo del movimiento francés, la búsqueda de una sociedad sin clases, centrada en el "misterio del hombre", la realización de una sociedad universalista, que dé por abolida la cristiandad.

La segunda perspectiva es un poco diferente y habría que indagarla quizá con mayor empeño. Me limitaré a indicar mi presunción, postergando para otro momento una consideración exhaustiva de mi referencia.

En efecto, llama la atención, en el discurso inaugural de Puebla, una doble cita muy dispar, pero creo que entraña el secreto de la supuesta teología de Karol Wojtyla. En primer lugar, una cita de San ireneo, con que el pontífice pretende confirmar su "homocentrismo". La segunda en cambio es la única cita de un notorio modernista contemporáneo. Se trata de Henri de Lubac y su libro *Méditation sur l'Eglise* (sigo la tercera ed. Aubier, Paris 1954). Estamos en la pista de los jesuitas hegelianos franco-germánicos: Daniélou, Lubac, los dos Rahner, etc. Y en esta pista se avizora el intento de H. de Lubac de revitalizar la teología de Orígenes. Me refiero a su importante libro *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, publicado en la colección *Théologie*, por Aubier Ed. Montaigne (n°16).

¿Corresponde el pensamiento historicista de Karol Wojtyla verdaderamente al trasfondo teológico de San Ireneo? Esta cuestión sería motivo de otro estudio pormenorizado. Creo que las citas de San Ireneo (utilizado tanto por Montini como por Wojtyla) corresponden a un desglose del tema del hombre, recortado de su natural inserción en el grandioso esquema de San Ireneo. De allí ocurre que la antropología trinitaria del santo doctor griego, casi discípulo de San Juan a través de San Polycarpo de Esmirna, esa antropología mística, teológica, anti-gnóstica, se cambia en un "homocentrismo" que sirve quizá

Escaneado con CamScanner

a un neognosticismo. Pienso que la línea de elaboración teológica en la encíclica circula por el neohumanismo de Lubac. Y si Montini según todas las presunciones encontró su teólogo favorito en la figura de I. Congar (y su proyecto utópico de reforma de la Iglesia), parece que Wojtyla más trabajado por la filosofía de Husserl, Scheler y Buber, encuentra en los jesuitas hegelianos los fundamentos especulativos para su oscura filosofía del hombre, última fase de la herejía montiniana. A la eclesiología de Montini y Congar (o sea del Vaticano II) Wojtyla sumará entonces un nuevo impulso dialéctico, que terminará por destruir todo lo que aún quede de la tradición, y cumplirá para el tercer milenio la utopía joaquimita, democrática, marxista de una sociedad universal, consagrada a explorar y explayar el misterio del hombre, "*la fiesta del hombre*", o sea el culto del hombre.

5

CONCLUSIONES

Es éste el momento de resumir, de modo sucinto, las conclusiones más importantes, inferidas de todas las puntualizaciones precedentes. Creo que la más importante se denotaría en la sentencia: "*Navidad es la fiesta del hombre*" (Mensaje de Navidad, repetida en su contexto fundamental en el discurso de Puebla, cf. *Mensajes de Juan Pablo II en América Latina* , Ed. Paulinas. Bs.As. 1979, pág. 65). Confrontemos esta sentencia con la semántica revelatoria de la Liturgia Romana, de secular inserción en la vida de la Iglesia. En la oración de I vísperas se habla de *Unigeniti tui nova per carnem Nativitas* , y bastaría recordar la mystica y el mysterio de las tres misas de Navidad (según innumerables textos del pasado cristiano), para considerar una disyunción entre la fiesta del Verbo Encarnado y la fiesta del hombre. De las lecciones de los oficios nocturnos, resplandecen sin duda las lecturas de los textos de San León

Escaneado con CamScanner

Magno, justamente pontífice romano en tiempos calamitosos. Y si reordenáramos la totalidad de las expresiones litúrgicas del mysterio de Navidad, ningún sesgo nos conduciría a la sentencia de Wojtyla. ¿Es ésta pues compatible con el trasfondo litúrgico que tiene razón de fuente primera respecto de la Fe?

Tomaríamos así diversos contrafuertes y cúpulas de la doctrina de Wojtyla, para confrontarlos con los armoniosos templos teológicos de la tradición, en cuanto a Evangelio, Iglesia, apóstol, misión, historia de la Redención, o simplemente historia, justicia, mundo, hombre, etc. Obtendríamos, me parece, una primera gran conclusión: no hay en el pensamiento del papa polaco una TEO-LOGIA REGENTE DE LA TOTALIDAD, sino una ANTHROPO-SOPHIA. Aclaremos brevemente los dos miembros de esta sentencia. En cuanto al primero subrayemos que la omisión de la Teo-logía regente se refiere a dos aspectos fundamentales: el primero, a la implícita renuencia a "proferir acerca de Dios desde Dios". Pero esto podría ser compatible con una construcción filosófica que respetara las ubicaciones epistemológicas, y clarificara los campos formales de cada perspectiva (histórica, filosófica, teológica). Más importante sin embargo es el segundo motivo, o sea la ausencia u omisión de una Triadología, lo que entraña forzosamente una defectuosa o relegada Cristología. Por eso mismo, sospechamos que la Eclesiología que pretende reconstruir o construir este pontífice (cf. *L'Os. Rom.* 22.X.78, pág.3/sgs.) habrá de relegar los venerables muros legados por la antigüedad. San Ireneo en el libro V de su *contra Hæreses* (PG.VII.2,col.1119/sgs.) al resumir los argumentos contra los heréticos (gnósticos, ebionistas, adopcionistas, etc.) subraya el régimen doctrinal teándrico, sin lo cual no puede concebirse el hombre. ¿Cómo podría entenderse desde el hombre la totalidad del régimen teándrico? Es ésta la pregunta fundamental que sugiere la lectura de la encíclica, que parece subrayar diría San Ireneo *solam aquam saeculare*m y reprobar *commistionem vini cælestis* (col.1123). Por esto hay en la encíclica un fuerte perfume judeo-cristiano,

Escaneado con CamScanner

en el sentido de las tensiones doctrinales de los primeros siglos de la Iglesia, según Schoeps; y en cuanto sus perspectivas salvacionistas se aplican a las condiciones conflictivas del mundo contemporáneo, sobre todo en el nivel socioeconómico, ese judeo-cristianismo tomaría los rasgos de un nuevo ebionismo. Así entendemos el régimen del hombre, como un término medio que liga dialécticamente Yaweh y Cristo, y propone un ecumenismo fundado en el misterio del hombre. Pero el misterio del hombre no es el misterio de Cristo, en el sentido pleno de la palabra griega *mysterion*. Es verdad que analógicamente podríamos hablar de "μυστήριον τοῦ ἀνθρώπου", pero siempre que respetemos el régimen absoluto de μυστήριον τοῦ Χριστοῦ.

Entramos así en lo propiamente característico de Wojtyla: su anthroposophía. Aquí está evacuada la sentencia de San Ireneo en cuanto a los perfectos cristianos: *qui in Patrem et Filium per fidem iter firmiter faciunt* (col. 1143A), y en su lugar aparece una tarea del hombre en cuanto al mundo, un diálogo de crecimiento, una conciencia dialéctica, etc.

Debemos sin embargo distinguir claramente en nuestra nomenclatura entre *antropología* y *antroposofía*. La primera puede ser lícita, integrada en un régimen triadológico, como ocurre precisamente en San Ireneo; la segunda en cambio pretende constituirse en centro semántico que enfrentando la articulación entre Dios y el hombre o mundo, entre Creador y creatura determine una experiencia salvífica del hombre y del mundo. Toda antroposofía de cualquier signo que fuere --especulativa, mística, esotérica, gnóstica, científica, etc.- es contrapuesta a la Triadología de tradición evangélica y conciliar (hasta el siglo VIII).

Wojtyla proyecta recomponer una antropología, trocada en antroposofía, con materiales de muy diversa procedencia, pero en sustancia unificados por la conciencia dialéctica del mundo, la historia, el hombre, la Iglesia, etc. El punto de articulación entre antigüedad y modernidad es pues un contenido antroposófico (derivado tal vez de Fichte, Schelling, Hegel,

Escaneado con CamScanner

Buber, etc.) que presume una trascendencia abierta a un régimen teológico derivado y no regente. De aquí una suerte de "teología de la historia", para la cual la Triadología niceana y calcedónica es cantera de un material designativo, clarificador, pero nunca decisivo y fontal.

Ahora bien, si está evacuada la Teo-logía regente, como instancia doctrinal absoluta, apoyada en el culto, los concilios y doctores, la ruptura entre Evangelio y Teología sistemática preludia un neoprotestantismo o neoluteranismo como marco integrador de la Iglesia. Esta ruptura afecta por igual al catolicismo tridentino y al protestantismo clásico, y prepara lo que el obispo polaco llama "nuevo Adviento de la Iglesia". A su vez la antroposofía requiere sin embargo una armadura doctrinal: ella adviene precisamente por el recurso de la humanidad de Cristo, que se torna en el centro unificante de todos los datos dispersos, contradictorios, diacrónicos del hombre: todo lo que éste realice lo insume, lo ha insumido y lo insumirá la humanidad de Cristo, separada dialécticamente de la *perikhóresis* divina. Desaparece entonces todo obstáculo para el plan mundialista, humanístico, de Wojtyla. Pues la misión de la Iglesia consiste en actualizar todas las relaciones con aquel centro semántico, último recurso de una "revelación" totalizadora.

Resumo pues las conclusiones generales: 1º) Desaparece la Teología (o sea Triadología) y no se respeta la regencia absoluta que ésta tiene según la Tradición, el Evangelio y el Concilio de Nicea; 2º) se instaura una Anthroposophía como régimen semántico de la salvación del hombre por el hombre; 3º) se establece su marco doctrinal, como fundamento para un "nuevo Adviento de la Iglesia", el que trasciende tridentinismo y luteranismo; 4º) inspirándose a través de los epígonos modernos en el gran cuadro místico de Joaquín da Fiore, se dan los lineamientos de la "tercera iglesia", iglesia del pléroma mundialista; 5º) ella coincide con el plan ecuménico del Concilio y converge por ende con todas las iglesias cristianas, con

Escaneado con CamScanner

el judaísmo bíblico y talmúdico. Desde esta perspectiva se abre el diálogo con todas las religiones e incluso con el ateísmo.

Si la Iglesia puede ser acusada de "agresión" contra los judíos por el propio papa (Cf. *L'Os. Rom.*, 15.IV.1979, Discurso de Wojtyla a los judíos, el 12 de marzo/79), si ella proclama a Jesucristo (en el sentido desde luego atanasiano de *perfectus deus et perfectus homo*), y si el sentido místico del alma hebraica, en cuanto a la trascendencia divina, exime al judaísmo del reconocimiento explícito del teandrismo, entonces ¿qué podemos exigir a los demás? Todo esto en definitiva es un problema de semántica, y más concretamente de "semántica de la Fe". Para Wojtyla no parece inescindible el vínculo entre la Fe y la proferición de la Fe. Podrían recordarse aquí las reflexiones de Pío VI en su Constitución Apostólica *Auctorem fidei*, del 28 de agosto de 1794, justamente a propósito de las contradicciones que suscita la herejía, como expresión semántica que distorsiona el mysterio de Cristo y de la Iglesia. Como sabemos la *Auctorem fidei* condena el sínodo de Pistoia, sus actas y decretos, publicados en 1786, sínodo que en muchos pormenores podemos considerar como un crecimiento protestante, liberal y masónico dentro de la Iglesia del siglo XVIII, y como una anticipación del concilio Vaticano II. Citando una epístola de S. Celestino, Pío VI subraya la *geminanda lamentatio* que acontece, cuando se trata de considerar las desviaciones de la Fe por parte de la jerarquía. Al referirse pues al obispo de Pistoia, dice Pío VI (seguimos el texto de la Col. Mansi, XXXVIII, col.1261-1264, que corresponden a la introducción del documento, omitida en el elenco de Denzinger. Nuestra traducción es ligeramente parafrástica, para poner de relieve ciertos aspectos que atañen al problema semántico, pero en cualquier caso el lector tiene también el texto latino de esos párrafos fundamentales, olvidados como tantas otras cosas por la iglesia montiniana), dice pues Pío VI:

coacervatorum perversae sapientiæ rodeado por los engaños de unos maes

magistrorum fraudibus circumventus, eo coepit intendere, ut quam superiores antistites ex ecclesiatica regula laudabilem et pacatam christianæ institutionis formam iam pridem invexerant ac pene defixerant, non ille pro eo ac debebat, tueretur, coleret, perficeret, sed contra, per speciem fictae reformationis importunis inducendis novitatibus perturbaret, convelleret, funditus everteret.

tros que se dedican a acumular una perversa ciencia, comenzó a realizar un insano proyecto: no proteger como debía aquella laudable y consumada forma, propia de la institución cristiana, que sus antecesores, siguiendo la norma de la Iglesia, habían ya mucho antes modelado y plenamente consolidado, e insistió en no cultivarla ni perfeccionarla, sino que por el contrario por medio del contexto de una supuesta reforma intentaba con la introducción de novedades contradictorias perturbar, confundir y desarraigar por completo aquella institución.

nemo fuit de summa religione pie sapienterque sentiens, qui non continuo adverterit, hoc fuisse actorum consilium, ut quae antea per multiplices libellos pravarum doctrinarum semina sparserunt, ea in unum velut corpus compingerent, proscriptos dudum errores exsuscitarent, apostolicis quibus, proscripti sunt, decretis fidem auctoritatem derogarent.

Nadie que meditase sabia y piadosamente acerca de lo más excelso de nuestra religión, hubiera dejado de advertir en el acto que el designio de los autores (de este volumen) era compendiar en un solo cuerpo todas las simientes de perversas doctrinas que antes habían esparcido en numerosas publicaciones, volvieran a cuestionar la proscripción de errores, ya sancionada, y le quitasen fe y autoridad a aquellos decretos apostólicos, por los cuales tales errores habían sido proscriptos (de la Iglesia).

Pasa luego Pío VI a rememorar situaciones semejantes en el pasado cristiano, para exaltar el cuidado que hubo siempre en la Iglesia en todo lo que atañe a la proferición de la Fe, y recuerda como ejemplo característico la disputa contra Nestorio, patriarca de Constantinopla, cuya maestría semántica para velar la herejía fue como sabemos vastamente conocida en la antigüedad cristiana (Cf. nuestro estudio sobre la semántica de *Theotokos* , Bs.As.1979). Dice pues Pío VI:

Norant illi versutam novatorum fallendi artem, qui catholicarum aurium offensionem veriti, captionum suarum laqueos persaepe student subdolis verborum involucris obtegere, ut inter discrimina sensuum latens error lenius influat in animos, fiatque ut, corrupta

Conocían aquellos (antiguos doctores) la capacidad de los innovadores en el arte de engañar, pues ante el temor de ofender los oídos católicos, procuran cubrir los lazos de sus capciosas maniobras con envolturas de términos que son un engaño, de modo que en la disyunción de significados

Escaneado con CamScanner

per brevissimam adiectionem aut commutationem veritate sententiae, confessio quae salutem operabatur, subtili quodam transitu vergat in mortem.

el error, oculto, se cuele con mucha suavidad en los espíritus, y ocurra que corrompida la verdad de una sentencia por un brevísimo agregado o cambio, la profericion o confesión de Fe que antes operaba la salvación, por un cierto giro sutil se oriente hacia la muerte.

Inmediatamente destaca el papa la importancia del cuidado semántico en cualquier texto, pero particularmente cuando éstos son el resultado de una reunión de obispos. Sigue pues el documento:

atque haec quidem involuta fallax disserendi ratio, cum in omni orationis genere vitiosa est, tum in synodo minime ferenda, cuius est haec laus praecipua, eam in docendo dilucidam consectari dicendi rationem, quae nullum offensionis periculum relinquat.

Y ciertamente si este oculto y mentiroso modo de exponer resulta realmente un vicio en cualquier texto, con mayor razón es imposible sea tolerado en un sínodo, cuya máxima gloria consiste precisamente en alcanzar un diáfano estilo para enseñar la verdad que excluya en absoluto cualquier peligro de contradicción.

Quo in genere proinde si quid peccatum sit, hac nequeat, quae afferri solet, subdola excusatione defendi, quod quae alicubi durius dicta exciderint, ea locis aliis planius explicata, aut etiam correcta reperiantur, quasi procax isthaec affirmandi et negandi ac secum pro libito pugnandi licentia, quae fraudulenta semper fuit novatorum astutia ad circumventionem erroris, non potius ad prodendum quam ad excusandum errorem valeret: aut quasi rudibus praesertim, qui in hanc vel illam forte inciderint partem synodi vulgari lingua omnibus expositae, praesto semper essent alia, quae inspicienda forent, dispersa loca, aut his etiam inspectis satis cuique facultatis suppeteret ad ea sic per sese componenda, ut, quemadmodum perperam isti effutium, erroris omne periculum effugere valerent.

En cuyo supuesto por lo demás, si hay algún pecado, éste no puede ser defendido, como suele acontecer, con la fingida excusación de que las afirmaciones que en algún pasaje pudieran destacarse con cierta rigidez, ésas mismas están desarrolladas en otros momentos con mayor claridad, e incluso se repiten en otras ocasiones con la debida corrección, como si precisamente esta licencia de afirmar y negar o de discutir según el gusto de cada uno -que fue siempre la fraudulenta astucia de los innovadores para consolidar el error- tuviera eficacia no tanto para promover un error como para excusarlo; o como si sobre todo en cuanto a los simples fieles, que por acaso conociesen esta o aquella parte de las conclusiones, expuestas para todos en lengua vulgar, siempre y sin dilación se hubiesen de presentar las otras que es menester examinar; o bien supuesto que las examinaran, habrían de tener suficiente capacidad para confrontarlas por sí mismos, de modo que teniendo en cuenta el confuso y vicioso discurso con que hablan,

Escaneado con CamScanner

pudiera cada uno de esos fieles indoctos evitar todo peligro de error.

Justamente aquí aduce Pío VI el ejemplo de Nestorio, curiosamente olvidado en las disputas hodiernas, ejemplo de sutileza semántica en los siglos en que se construyó pacientemente la semántica de la Fe. Sigue pues el documento:

Exitiosissimum profecto insinuandi erroris artificium, quod in Constantinopolitani antistitis Nestorii litteris iam olim sapienter detectum gravissima reprehensione praedecessor noster Caelestinus coarguit; quibus nempe in litteris vestigatus veterator ille, deprehensus et tentus, suo se multiloquio labefaciens, dum vera involvens obscura, rursus utraque confundens vel confiteretur negata, vel niteretur negare confessa.

Un artificio muy dañoso para deslizar precisamente un error doctrinal, fue el que ya antaño nuestro predecesor S. Celestino, habiéndolo descubierto en los textos de Nestorio, obispo de Constantinopla, lo puso en evidencia con severísima reprensión; investigado justamente en esos textos, aquel impostor fue sorprendido y calibrado, mientras se escabullía en medio de gran palabrerío, mezclando cosas verdaderas con otras oscuras, una y otra vez confundiendo ambas cosas, de modo que o bien pudiera confesar cosas negadas, o bien tener fundamento para negar las sentencias confesadas.

Y es ésta la conclusión de Pío VI, como norma absoluta, que no podemos olvidar, y menos en tiempos como los nuestros:

Ad quas depellendas insidias nimium saepe omni aetate renovatas non alia potior via inita est, quam ut iis exponendis sententiis, quae sub latibulo ambiguitatis periculosam suspiciosamque involvunt discrepantiam sensuum, perversa significatio notaretur, cui subesset error, quem catholica sententia reprobaret.

Para desentrañar y desterrar tales insidias, renovadas con bastante frecuencia en todas las épocas, ningún otro camino resulta más eficaz que éste: cuando se trate de hacer ostensibles aquellas sentencias que bajo un diestro velo de ambigüedad envuelven discrepancia de significados, peligrosa y sospechosa, es preciso destacar el significado pervertido, bajo cuya semántica subyace el error, que resulta reprobado por el sentido católico.

Es verdad que el documento de Pío VI, de carácter disciplinario y canónico respecto del sínodo de Pistoia y del volumen incriminado, con sus actas y decretos, no pretende un examen general de la cuestión semántica en la Iglesia. Sin embargo en décadas revolucionarias establece con meridiana claridad

Escaneado con CamScanner

doctrinal el vínculo inescindible entre Fe y Semántica, e incluso sugiere toda una teología de la salvación ligada a ese principio. Y frente a lo que dice Pío VI, citando a San Agustín (col. 1264) *universalis ecclesia quacumque novitate pulsatur*, debemos reconocer que lo acontecido en este último siglo supera de modo notable lo previsto hace dos siglos por Roma. La *quae cumque novitas* es hoy régimen disciplinario y teológico en la Iglesia de Roma y denota inequívocamente la "apostasía de Roma".

Basta intentar una lista de los términos descriptivos del documento romano, para advertir el discernimiento de un grave peligro para la fe; y basta confrontar esos términos con la historia del modernismo teológico, con el neomodernismo de la iglesia montiniana o con el estilo de las variaciones semánticas de Karol Wojtyla, para comprender que no es vana la cuestión que nosotros planteamos, la que por otra parte tiene gravísimos antecedentes desde los concilios griegos del siglo IV. Veamos esa lista, que aunque incluida ya en el contexto arriba transcripto sólo muestra su imponencia acusadora en el nítido cuadro de una malicia, magistralmente desentrañada: *rerum perturbatissima conversione, devia persuasio, perversa sapientia, per speciem fictae reformationis, importunis inducendis novitatibus, gravior pernicies, e latebris erupit, pravarum doctrinarum semina, proscriptos dudum errores exsuscitare, derogare fidem auctoritatemque apostolicis decretis, versutam novatorum fallendi artem, captionum laqueos, subdolis verborum involucris obtegere, manifesta pravitas, strepitus in ecclesia, abscindendum vulnus, qui prava defendunt, doctrinas per ambiguitatem insinuatas*, y muchas expresiones a lo largo de todo el documento. Pero sobre todo conviene subrayar el párrafo más incriminatorio, que no dudamos en aplicar al funesto concilio, a Montini y a su heredero K. Wojtyla: *ut inter discrimina sensuum latens error lenius influat in animos, fiatque ut, corrupta per brevissimam adiectionem aut commutationem veritate sententiae, confessio QUAE SALUTEM OPERABATUR, SUBTILI QUODAM TRANSITU VERGAT IN MORTEM.*

Podría extenderse esta lista descriptiva a lo largo de to

do el documento. Nos interesa ahora empero la última reflexión. Es verdad que Karol Wojtyla cita textos, confronta autoridades, aduce doctrina correcta, por lo general al comienzo de sus elucubraciones. Pero también es verdad que se suman muchísimos pasajes que podrían ser incriminados a la luz de este documento de Pío VI. En el curso de nuestra exposición hemos aducido tales textos equívocos, peligrosos, de una semántica resueltamente contraria a la Fe, y hemos aplicado el criterio que nos dan los Padres, renovado magistralmente en el tenor de este documento del siglo XVIII: *ad quas depellendas insidias nimium saepe omni aetate renovatas non alia potior via inita est, quam ut iis exponendis sententiis, QUAE SUB LATIBULO AMBIGUITATIS PERICULOSAM SUSPICIOSAMQUE INVOLVUNT DISCREPANTIAM SENSUUM, PERVERSA SIGNIFICATIO NOTARETUR, CUI SUBESSET ERROR, QUEM CATHOLICA SENTENTIA REPROBARET.* Ante este tribunal inapelable, el tribunal de la "semántica cathólica", deben prestar testimonio los equívocos textos de Karol Wojtyla.

Concluimos como siempre con la misma pregunta: ¿qué hacer en esta desolación de la Iglesia? No es fácil la respuesta naturalmente, y ella variará según casos y condiciones.

La apostasía encuéntrase instalada en Roma, y de su poder, del poder de la apostasía, sólo puede venir primero la confusión de la Fe y luego la extinción de la Fe. Pero al mismo tiempo la regencia y maniobra ostensible de la apostasía torna también nítido el enfrentamiento apocalíptico, recordado en mi primera conferencia. En términos empíricos, la tiranía eclesiástica se concentra y endurece, pero también los signos de la verdadera autoridad sacra fenecen o decaen. En otras palabras, lo que se dice en Roma, lo que se dicta en Roma, lo que se propone o manifiesta está sospechosamente inficionado de apostasía. Ha venido el tiempo de la desconfianza que se acrecentará a medida que el lenguaje confuso de la apostasía extienda la tiniebla. Porque si es manifiesto que el poder de la apostasía adensa esa tiniebla funesta, también es verdad que la lumbre de la Fe esplende en la tiniebla: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ

σκοτία φαίνει.

Al mismo tiempo acreciéntase el hambre por la verdadera Fe, por lo que sólo un cuidado escrupuloso de su semántica nos salvará del abismo. Pero ese cuidado exige y presupone retornar a la proferición de la Fe, simple y llana, transida siempre en la plegaria asertiva, diáfana y sin mancha. Ello a su vez implica rechazar en bloque todo *aggiornamento* y todo este *aggiornamento*, todo este lenguaje de diestra contradanza modernista, toda esta sociología, pedagogía, filosofía de la historia, hechura de los sapientes de este mundo, contraria al nítido testimonio de los Padres. Esta disyunción entre apostasía y Fe llevará al martirio dentro de la Iglesia, y entonces la apostasía será vencida, se derrumbará esta impura montaña de palabras engañosas, y resplandecerá la certeza del misterio trinitario-teándrico, en una Iglesia conmovida y sufriente que transita ya por el riguroso desierto de su purificación.

En cuanto a nosotros, modestos hombres en tiempos gigantescos, sin padre o pontífice de la Fe que nos proteja, amoneste o dirija, sólo tenemos el camino de la proferición de los antiguos. Con ellos no nos equivocaremos, hasta que venga un tiempo más tierno y menos duro. Y si ése no viene, los antiguos serán de cualquier modo nuestro consuelo, nuestro pan, nuestra indefectible primavera.

* * *

Escaneado con CamScanner

I N D I C E

Noticia I

Reflexiones sobre la teología en Karol Wojtyla

1 1

2 4

3 9

4 14

El Joaquinismo en la enseñanza de Karol Wojtyla
(La noción de "adviento" de la Iglesia y el tercer milenio)

1 23

2 27

3 33

4 36

5 (Conclusiones) 45

Indice 56

* * *

Escaneado con CamScanner

La
presente
publicación se
terminó de imprimir
en la ciudad de Córdoba
el 11 de abril de 1980, fecha
en que, conforme al antiguo calen-
dario litúrgico, se venera la memoria
de SAN LEON MAGNO, Pontífice y Doctor,
quien en tiempos calamitosos y de confusión
como los nuestros, supo gobernar la Igle-
sia con energía, defender la Fe orto-
doxa contra los nestorianos y
otros herejes, y en fin
salvó la Cultura Oc-
cidental de las
hordas de
Atila.

Su lumbre doctrinal y su personalidad para-
digmática, sirvan de ejemplo y estímu-
lo contra los neonestorianos y de-
más herejes de hoy en día, y
frente al nuevo y peor
Invasor del Este,
Wojtyla.

LAUS SACRATISSIMAE TRINITATI

Instituto SAN ATANASIO
Gral. Paz 142, 1° D - (5000) Córdoba - ARGENTINA

Escaneado con CamScanner